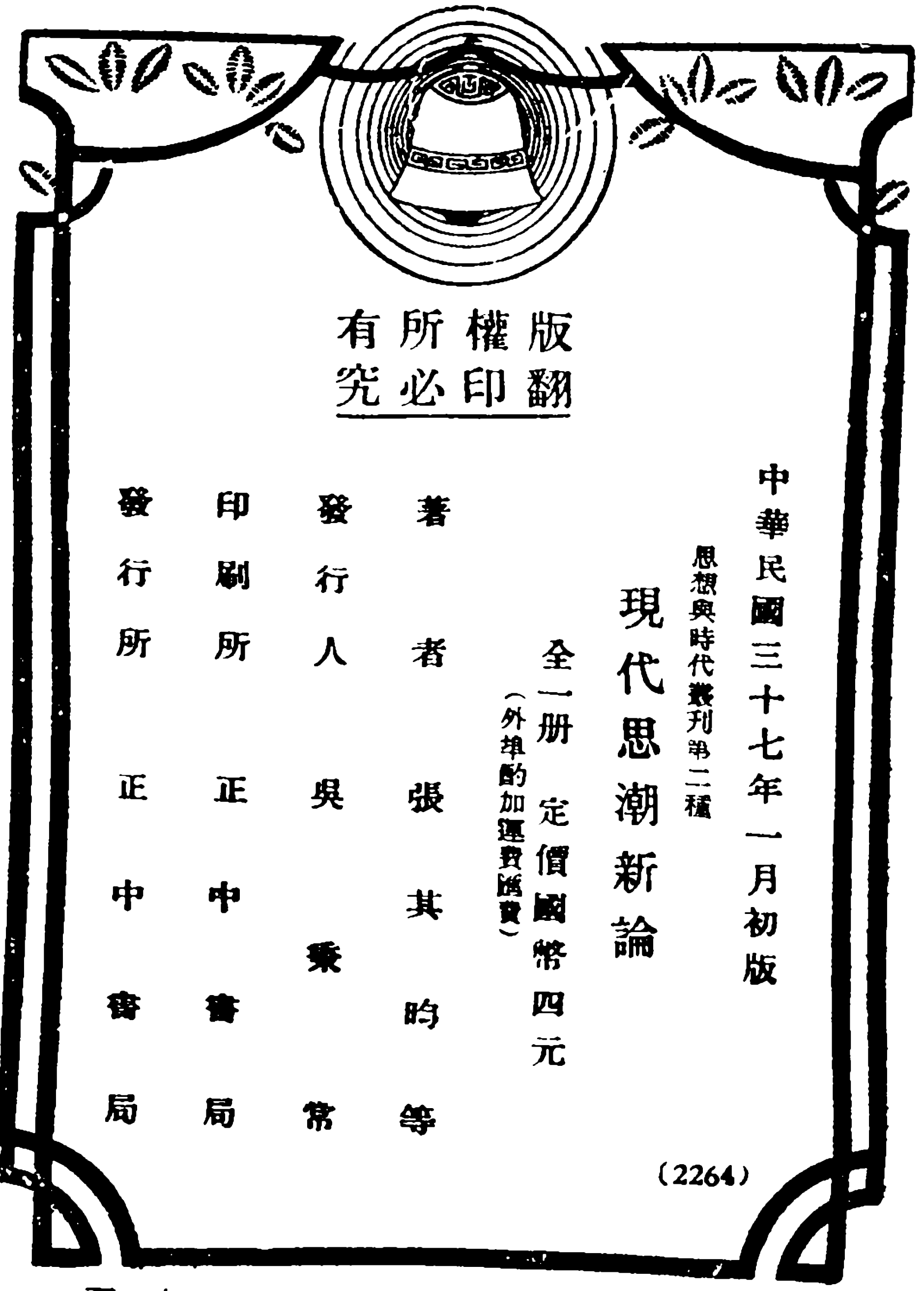


第三編

·5·

現代思潮新論

張其昀等著



中華民國三十七年一月初版

思想與時代叢刊第二種

現代思潮新論

全一冊　定價國幣四元
（外埠酌加運費匯費）

著者　張其昀等

發行人　吳秉常

印刷所　正中書局

發行所　正中書局

（2264）

平·本　2/1

目次

一 時代觀念之認識

張其昀

淮南子曰：「往古來今謂之宙，上下四方謂之宇。」宙爲時間爲歷史，宇爲空間爲地理，時空二者有不可分離之關係。時代觀念若非與地域觀念相附麗，則難以想像，反之亦然。舉例言之，歷史上有所謂石器時代銅器時代者，黃河流域當殷商之時已進入青銅器時代，而我東北松花江流域至三國時猶有新石器時代之民族。（魏志東夷傳云，挹婁以青石爲鏃。）北美洲新石器時代之終止，適在歐人發現新大陸之時。故每一幅地圖，若不附以時期，卽無意義可言。人類文化之演進，常以一地爲起源，其形式如孤峯，或則數地並起，其形式如羣島。如近代大規模之工業，溯源於十六世紀，至十八世紀而發展，但由整個世界觀察之，此類新工業區域殆如島嶼之浮露於海上。迄於今日，美國機械文明最爲猛進，然在中國廣大之內地，鄉村工業仍屬重要，大工業方在建設中也。時空關係至爲繁複，亦極富於變化，扼要言之，環境之變遷由於時代，時代之變遷由於思想。人類在宇宙中雖至爲渺小，然有其尊嚴與神聖，因人類能用思想，故具有獨特之價值。思想者創造時代之精神，每一新時代皆有新思想爲之先驅，思想爲歷史之靈魂，亦爲時間之尺度。思想如植物之種子，隨風飄揚，擇適宜之氣候與土壤而棲息焉。故文化之演進，先由一地爲先導，旋見數地之並發，終於漸被其他各

區域。至於文化中心，一面向外漸被，一面復以新思想之物與，又成爲新時代之紀元。歷史先於地理乎。地理先於歷史乎？德人康德曾謂「地理爲歷史之基礎」（見森帕爾女史著地理環境之影響漢譯本頁十二。）吾人之意，則謂「歷史爲地理之前因」吾人所稱之地理，非爲無情之沙漠，而爲人類所辛勤灌溉之田園。地理之開發由於歷史，歷史之創造由於思想。時代思潮乃生命之主流，宇宙之樞機也。

宋陳文蔚曰，「形而上爲道，形而下爲器，道外無器，器外無道。以天地萬物之理，而立聲明度數之制，器之用乃道之行。究聲明度數之制，以會天地萬物之理，器之通乃道之悟。」（文廟禮器記）。道器二者雖有主觀客觀之分，而體用一原，在人默而識之。思想係主觀性，同時亦有客觀性，蓋思想具有創造力，又何異於事實。二十世紀之文化，因有飛機無線電等之發明，可稱爲高速度時代，試一考此新時代之成因，卽知非爲具體之發明，而爲抽象之思想，卽由於時間與空間運動之新觀念。因有科學上之新觀念，斯能產生前古未有之新工具。引申言之，政治上之新制度，實爲政治思想所啓示，經濟上之新政策，亦爲經濟思想所領導。思想史乃文化史之中心，卽謂思想史涵蓋全部之文化史，亦無不可。墨辯謂「久合古今旦莫。宇冢東西南北。」蓋凡天下事物合古今旦莫而不稍變者卽常也，冢東西南北而無或遺者卽遍也。思想賦有常遍二德。人類寶貴之思想，均係不朽之作品，而永存

於天壤間。宋王應麟謂「經不以秦亡。」西洋史上如羅馬法爲近代歐洲大陸諸國法律之淵源，羅馬可亡，而羅馬法之思想不以羅馬而俱亡。偉大之思想，照耀於古代，普及於舉世，而深入於人心。國父「知難行易」之明訓，即謂思想爲人民所信仰，則大規模之集體工作方有可能，其勢力乃如長江大河，沛然莫之能禦。任何時代非有思想爲其精神上之動力，不能有較高之發展。思想誠爲一種革命，思想革命方爲眞正有效之革命。思想造時代乎？時代造思想乎？殊可令人深思而默識也。

張爾岐辨志篇云：「學者一日之志，天下治亂之原，生人憂樂之本矣。」此實爲硏究歷史深造有得之語。吾人謂思想造時代則可，謂時代造思想則不可。若謂思想須受時代之影響，則較近於事實。東方朔曰：「彼一時也，此一時也，豈可同哉。」思想具有創造力，但不能不有所憑藉，故必具有時代精神，否則爲憑空杜撰之夢想。思想之可貴者，在其具有克服困難解決問題之志趣，以及實現此種志趣之能力，雖云不能不受時代之限制，而終能不爲所囿，挾時代以俱進。是以吾人硏究思想史，對於古人之學說，應具瞭解之同情，蓋古人著書立說，皆有所爲而發，故其所處之環境，所受之背景，非完全明瞭，則其學說不易評論。孟子之井田論，自係一種理想，然其理想必有其歷史背景，此爲治史者所宜注意。時移則境遷，吾人不能持今日之標準以衡量孟子。斯賓格勒（Oswald Spengler）謂莎士比亞爲十六世紀之產物，吉朋則十八世紀，哈代則十九世紀。無十六世紀，則莎士比亞之存

在爲不可能，而吉朋及哈代離乎其所處之時代，亦無從思議之。（見張蔭麟譯斯賓格勒之文化論學衡第六十六期。）斯氏學說不敢完全贊同，而此語實不可廢。時代如海灣，思想如要港，要港雖不能離海灣而獨立，但海灣之重要性則全在乎要港之曲折。思想之發展，固不能超越孤往，而必經時間之程序。時代對於思想之關係，爲程序而非原因。創造文化之原因，舍思想本身又將奚求。

時代精神何物耶？吾人以爲時代精神當貫注於三方面，即總結前一時代之文化，代表此一時代之思潮，而爲創造後一時代之種子。思想之偉大性，全視此三方面之深造程度而定。

夫欲總結前一時代之文化，則應知變與不變之義。易曰：「窮則變，變則通，通則久。」董子曰：「天不變，道亦不變。」二說均有至理。蓋制度文物因時移事異，多所損益。然變遷之中仍有不變者存。孔子曰：「自古皆有死，民無信不立。」忠信之類，乃人類社會所賴以維繫之基本道德，無所謂古今，無所謂新舊。程頤曰：「聖人創法皆本乎人情，極乎物理，雖二帝三王，無不隨時因革，踵事增損，然至乎爲治之大原，牧民之要道，則前聖後聖豈不同條而共貫哉。」（論十事）。一國之民族性雖非一成不易，然有其歷久不變之點，一面有不斷之創造，一面有傳統之典型。凡歷史愈長之民族性，其內容亦愈經久而堅實。民族復興之說即以此爲根據。歷史有綿延性，現在之中包含過去之潛勢力，歷史又有累積性，每一刹那，均有新成分之加入，現在決不同於過去。吾人不能恢復過去，亦不能取消過去，

而為繼續過去。新故相仍，前後相禪，如流水之相續於大川。記憶作用者，即綿延性與累積性之車輪。吾人憑藉豐富之記憶，用能保持過去之記錄，綜合前代之文化以適應新情勢與新目的。吾人利用歷史所記載之教訓愈久愈多者，則思想亦愈活潑而自由。「溫故知新可以為師」洵為知道之言。

以海洋之潮流喩思想之潮流，可謂適切。海洋之萬頃波濤，似祗服從一單純之公律，實則波濤之起伏，乃許多力量相激相盪相分相合之總結果，在形似之一致中，實深藏無數潮流與反潮流之努力，所謂時代思潮亦正類是。變與不變代表相反之潮流，吾人當注意永久之價值，尤當注意時代之使命。韓非子曰：「聖人不期修古，不法常可，論世之事，因為之備。今欲以先王之政，治當世之民，皆守株待兔之類也。」（五蠹篇）郭象曰：「夫禮義當其時而用之，則西施也，時過而不棄，則醜人也。」（莊子注疏）制度文物各有其歷史的使命，盡其使命，已為成功，古制不適於今日者，是謂不合時宜，即須廢棄而革新之。「貴所聞而賤所見」，以為古優於今，此乃流俗之士，學者精神非如是輕率也。顧歷史演進之方，初非循一直線，而為循環反復，激盪不已。易曰：「泰極則否，否極則泰。」劉基申言之曰：「蓄極則洩，閟極則達，熱極則風，壅極則通。一冬一春，靡屈不伸，一起一伏，無往不復。……是故一晝一夜，華開者謝，一春一秋，物故者新。激湍之下，必有深潭，高邱之下，必有峻谷。」（司馬季主論卜）夫否極泰來之泰，已非原始之泰，而為一第三者。古人云：「夏之政尚忠，殷之政尚敬，而周

之政尙文。」文亦爲忠與敬以外之第三者。歷史上有以復古爲日新者；然所復之古，决非舊物。我國古時之歷史哲學，有三統說與三世說之不同。前者主張循環，「如順連環，周而復始，窮則反本。」後者主張進步，以爲歷史之演變，由據亂世昇平世而至太平世，循一直線進行。二說均言之成理，而各有所偏。必也二說相合而觀其會通，方見歷史之眞相。蓋歷史演變所遵循之規律，乃兼有循環與進步。近人或稱此爲辯證法吾人擬按舊說，稱之爲「時中」之觀念。梁法和曰：「凡人取果，宜待熟時，不撩自落。」夫物暴長者必夭折，功卒成者必亟壞。時代思潮所以必須有相反之潮流，一張一弛，迭爲推挽，方能轉動前進，往來不窮者，蓋欲待其思想充分成熟，庶無中道摧折之慮耳。

揚雄曰：「各以並時而得宜，奚必同條而共貫。」斯言誠然。顧思想有主流，有附流，有逆流，所貴乎主流者，不僅在反映時代，尤在於創造時代，持其關紐，制其樞機，動靜在我，開闔在我，有所需從而給之，有所鬱從而宣之，有所弊從而救之。易曰：「天行健，君子以自强不息。」自强不息即創造精神。易傳屢言時，事物之發展若至於極端，則一變而爲反面，故易傳屢言中，欲論創造，不可不明時與中之關係。時中律之意義明於孔子。子思作中庸，述孔子之意，而曰：「君子而時中。」孟子亦曰：「孔子聖之時。」易文言曰：「知進退存亡而不失其正者，其惟聖人乎。」皆時中律之義也。清人惠棟謂易道深矣，一言以蔽之曰時中。章學誠氏發揮此義最爲明切。其言曰：「學業者所以闢風氣也。風氣未

開，學業有以開之。風氣既敝，學業有以挽之。人心風俗不能歷久而無敝，因其敝而施補救。風氣之敝，非偏重則偏輕，非因其極而反之，不能得中正之宜也。好名之士方且趨風氣而爲學業，是以火救火而以水救水也。」（文史通義內篇卷六天喩。）又曰：「所貴乎識者，非特能持風氣之偏而已也。知其所偏之中，亦有不可得而廢者焉。非特能用獨擅之長而已也，知己所擅之長，亦有不足以該者焉。知不得而廢者，嚴於去僞，而愼於治偏，則可以無敝矣。不足以該者，闕所不知，而善推能者，無有其人，則自明所短而懸以待之，亦可以無欺於世矣。」（同書卷四說林。）時代之潛移無一時而或息，故思想亦當自强不息，與之偕進，既須針對時代，又須超越時代，既須綜合過去，又須開創風氣，行乎其所不得不行，止乎其所不得不止，時中律之大義當在於是。大凡一種學術思想之特起，於其前一時期中，無不可尋其先存之跡象，思想家之責任，一面將前代所播之種子，使其開花結實，蔚爲盛觀，一面又當孕育後代之新種子。前者本隱而之顯，後者本顯而之隱，要皆不失爲時中之義。章學誠曰：「吾最爲一時通人所棄置而弗道，而吾於心未嘗有憾。」此即本其隱者而言之。古人云：「道不虛行，」又云：「其後必有達者。」故種因每於百年之先，而收效常在數世之後。準此而言，吾人對歷史上任何時代，均應有同情之瞭解。復興時期之種子，往往預伏於以前衰落時期之中。所謂黑暗時代者，未必爲眞正之黑暗，而爲光燄之所從出。思想之發育非一朝一夕之故，其所由來者漸矣。時代之相續，

常相交互錯綜，舊時代之晚期，而新時代之主流已見其朕兆，「貞下起元」即此之謂。

時代思潮常以少數大人物爲其代表，人物愈大，其代表性亦愈大。大人物爲時代之耳目，如焦點然，一代之思想咸吸集於此中心，復由此中心輻射而出。大人物爲時代之喉舌，韓愈所謂擇其善鳴者而假之鳴。「周之衰，孔子之徒鳴之，其聲大而遠。傳曰：天將以夫子爲木鐸。」（送孟東野序）此類大人物，稱之曰聖賢豪傑，或曰英雄，亦曰天才，所謂出類拔萃者。凡偉大之學者，必有其哲學上之根本觀念，而推演之以論政治經濟以及社會問題。德國康德菲希特與黑格爾三人，均係大學教授，終其身研究學術，初未嘗參與實際政治，然在精神與思想方面，促進德意志民族之統一與復興，其功績不在任何政治家之下。詩曰：「風雨如晦，鷄鳴不已。」當斯時也，誠有豪傑之士爲之倡大義建大業，則天地晦而復明，人才閉而復出。反是，無大力者以推挽之，則如陳子昂所云：「前不見古人，後不見來者，念天地之悠悠，獨愴然而涕下。」誠可悲也。日人尾崎行雄有云：「日本未曾遺下世界的事業，亦無世界的巨著，中國則有驚天動地之大事業，亦有偉大之著作。中國既富於固有文化，其較日本頑强固宜。」人物之產生，良非偶然，試以北宋諸名公爲例，馮友蘭謂北宋之初，思想史各方面之發展，均已至相當之程度，各派思想之混合，亦已有相當之成功，惟待有偉大之天才組織整齊之系統。如演戲然，至北宋之初，戲台設備均已就緒，所待者惟名角之登場耳。（見氏著中國哲學史。）

大人物有卓越之個性，而又具有時代精神。試以文藝爲例，梅曾亮曰：「文章之事，莫大乎因時。立吾言於此，雖其事之至微物之甚小，而一時朝野之風俗好尙，皆可因吾言而見之。使爲文於唐貞元元和間，讀者不知爲貞元元和人，不可也，爲文於宋嘉祐元祐間，讀者不知爲嘉祐元祐人，不可也。」韓子曰：「惟陳言之務去，豈獨其詞之不可襲哉。夫古今之理勢固有大不同者矣，其爲運會所移，人事所推演，而變異日新者，不可窮極也。執古今之同而概其異，雖於詞無所假者，其言亦已陳矣。」（致朱丹木書。）凡大文豪不但須如韓愈所云惟陳言之務去，又當如梅曾亮所云務去陳腐之思想，方能以文章鳴一代。又凡一時代之學術，其所用名詞涵義之廣狹，隨政治社會之變遷而不同，往往鉅大之糾紛謬誤，卽因名詞界說不同而起，此尤治史學者所宜審愼也。

羅素嘗論歷史之因素有三，曰思想曰人物曰經濟。（見其所著自由與組織一書。）三者之關係究爲若何？孔子曰：「人能弘道，非道弘人。」歷來言人物之重要性者，當以此語爲最有力。吾人所稱之思想，係指古今大思想家所貢獻之總成績，可稱爲人類之精神遺產，雖係無形之潛力，實爲創化之重心。每一思想家莫不爲人類精神遺產所陶養而成，就其個人言，對於全部文化之總量自必有所增益，但其所增益者，殆如何流之於海洋。河流雖有巨瀆與細流之分，但一與海洋相比，卽可省悟人生之有涯。故吾人以爲歷史因素首推思想，次爲人物，至於經濟則僅爲助力而非主力，自不

能與思想人物相提並論。所謂經濟者，指自然環境與生產方法而言，思想與經濟原有密切之關係，一時代有一時代之經濟背景，能影響思想之輪廓，思想固不克離經濟而獨立，但亦不致爲經濟所束縛。思想家之責任，在根據現實環境，解決具體問題，以主動之精神，指導人生，改變世局。思想之功用在於訴諸實行，一切理論之價値須視其實行之結果而定。純靜觀、純冥想、純默思，乃不可想像之事，有之亦爲無生氣之幻想而已。我國思想夙崇養民之訓，我國哲學最注重於生活理想之探討，且有卓越之貢獻。中國思想雖重視民生之觀念，但仍以精神勝於物質，勞心貴於勞力，固不失爲健全之思想。歐洲馬克思派之歷史唯物論則趨於極端，以思想爲環境之產物，歷史演進全爲經濟狀況之變遷所決定。殊不知人力足以征服自然環境，改造生產方法，所謂人定勝天。馬克思學說誠屬見小遺大，倒果爲因之偏見。國際聯盟前曾派遣專家數人（法國郎之萬英國湯納等）來華考察教育，其報告書中論西洋物質文明一段，殊爲警策，可以發人深省。其言曰：「中國教育家之持論，每謂歐洲之所以有今日者，皆近代科學發達之賜，中國惟有採取各國中科學與技術之設備，而後中國之文化，乃能與歐美各國並駕齊驅。對於中國教育家之言，吾輩一致答復曰中國之持論誤矣。今日歐美，非近代科學與技術所產生，反而言之，惟有歐美人之思想，乃能產生近代科學與技術，且提高此二者以達於今日之程度。在近代科學與技術發達之先，尙有若干時代如文藝復興，如理性主義

與唯心主義時代，此各時代中歐洲人對於自身發展之可能，有所醒覺，且甘受一種理智之訓練，及至後來創造與發明之時期中，乃能探究自然科學與技術之祕奧，且應用於最有利益之處。」我國建國大業不能不注重於中心思想之確立，以爲提綱挈領之舉，否則過重技術人才，流弊所及，恐不免有舍本逐末之譏。不問中學或西學，體用一原之觀念誠無可否認。

要之，思想有創造性，而經濟則爲被動。思想之功用在於溫故知新，鑑往察來，其性質爲預籌而非回顧。思想誠爲現實之反映，然非僅明鏡之照物。寒暑表之記錄溫度，蓋不僅具旁觀之功用，而積極參與客觀之事變。世運非自進自退者，「志定於前，功成於後。」有理想而後有信仰，有信仰而後有力量，故曰理想爲事實之母。無論何種政治制度或社會運動，必須有其理論之根據，方有名正言順之效。或謂社會改造之成功，並非僅由少數先知先覺者之理想，乃由羣衆爲生活所驅使，覺改革之需要，方能合羣力而爲之。羣衆如不覺有改革之需要。雖强行一種理想，亦必歸於失敗。此言良是，吳騏曰：「唐天寶之季，兩京皆剝，賴李郭以復之。都人士女日夜引領以望王師之至，人心願復則復矣。范陽之民習於悖亂，而以安史爲二聖，人心不復，則五百年而不復。是故天下皆剝，而一二人獨復，氣數不能抗也。天下皆復，而一隅獨剝，氣數不能轉也。復在人事，豈定序哉？」（復齊記。）吾人於此雖不能詳究唐代史實，吳氏所言當有一部分之理由，則無可疑。哀莫甚於心死，力莫大於心戰。今國

家民族，尙在危機四伏之環境中，舉國同胞罔未嘗一日或忘，全國軍民亦一刻未忘禦侮安內之責任，此與唐代之亂迥乎不侔。抗戰期中，其最大之原動力，卽爲領土完整主權獨立之愛國思想。吾人固宜承認民力之重要，然所謂民力實際亦卽思想之力也。若有億羣衆之需要，而乏理想之指導，則如泛舟大海，茫無指針，其行動爲盲從，亦必不能成功。宇宙間含思想與人物以外，別無歷史演進之因素，其他均爲操之在我之助力而已。根據實際之生活狀況，創立偉大而正確之理想，以爲人類向上奮鬭努力之目標，此正爲思想家當前重要之任務。昔英人柏克（Burke）謂判定一民族之功罪殊難。若欲判定一時代之功罪，亦至不易。思想之於時代，正如畫龍點睛。不知思想之潮流，則對於其時代其民族，必難有徹底之瞭解。「人之相知，貴相知心」時代觀念之認識，其必自知心始也。

二 現代生活與希臘理想

郭斌龢

現代生活，外觀雖富麗高皇，氣象萬千，內容實甚寒儉。其最大病源在缺乏精神上的理想。獨裁制之盛行，與侵略戰禍之蔓延，充分表現人類行動，已失去理性之控制，而爲暴力所支配。履霜堅冰，其來有自，有識者固早已惄焉憂之。夫今之所謂現代生活，實指現代西洋人之生活而言，至東方之現代生活，不過西洋現代生活之微弱的模仿而已。現代西洋人之人生觀，就大較言，似已失去重心。覺世間一切無可信，一切不足信，精神飄流，隨波起伏，激之東則東，激之西則西。耶教之潛勢力，在今日雖仍未可侮，然已非西洋人共有之信仰。而舊信仰既倒，新信仰終未建立。人心浮動惶惑，中無所主，各種偏宕之理論，狹隘之主義，乘機興起，以號召愚衆。今日西方文明，可謂盲目的活動，人力物力，擲諸虛牝，非徒無益，而又害之。物質上交通工具之改進，機械之發明，使人類千里一室，聲欬相聞，而精神上則彼此仇恨，視同胡越，咫尺之間，邈若山河。物質愈接近，精神愈暌隔，物質愈一致，精神愈分歧，矛盾混亂，莫此爲甚。或曰野蠻者無標準之謂也，使此定義而確，則現代生活能免於野蠻之譏者，蓋幾希矣。

西方文化發源地有二，一爲帕勒斯坦，一爲希臘。前者產生耶教，後者產生哲學科學文藝政制。

現代生活，缺陷孔多，補偏救敝，仍不得不歸而求之於帕勒斯坦與希臘。事有必至，無可避免。此猶解決目前中國問題，雖他山之石可以攻錯，而最後答案，仍須從本國文化源頭上着想也。耶教精義何在，前途何如，在現代生活中究應佔何位置，彼士學者，腐心焦思，論之已詳。茲事體大，姑從闕如。本文所欲約畧言之者，乃在希臘文化與其所含之理想。

觀察文化厥有兩法。如法官審案，搜集一文化功罪之證據，必詳必備，證據既齊，然後鑑空衡平，加以判斷，此一法也。此法言之匪艱，而行之維艱。且揭發一民族之劣點，每足以因此而誤解此一民族。如外人中有所謂中國通者，列舉中國人之吸煙纏足懶惰貪污等等，謂由此可以了解中華民族，其為荒謬固已盡人知之。注重一文化之功績，認識其意義，估計其對於人類歷史永久之貢獻，此又一法也。陳義雖不甚高，所見或非全貌，然平易近情，切實可行。今茲所述，蓋取此法。

西洋文藝復興，為古學重振之時期。常人語及古學，每以希臘拉丁並舉，不分軒輊，實則二者精神面目迥異。文藝復興之風格，與其謂為希臘的，毋寧謂為拉丁的。以當時第一人文學者彼得蘭克之博學多聞，且不甚能讀希臘文，其他可知。真能欣賞希臘文學了解希臘文化，乃在十九世紀，此實第二次之文藝復興也。十九世紀中，浩如山泉之希臘思潮，與洶湧澎湃泥沙俱下之現代思潮相匯合，世莫之察。然有識之士，受希臘影響者，人數雖少，而其效則甚深且鉅。英國大詩人雪萊，於希臘

流風，傾慕備至。嘗謂古代雅典社會，雖有缺陷，然從無一時代力美德三者，有如此之發達者。亦從無一時代使天地間冥頑之力受人類不違眞美之意志之支配，有如此之貫徹者。雪萊一代文豪，謳歌希臘，不及其文學彼知希臘之有造於今世者，固不限於文學藝術其生活型式尤足資楷模也。

穆勒約翰學術權威邏輯名家，然贊美希臘，與雪萊如出一轍。穆勒天資過人，三歲即讀希臘文，八歲讀拉丁文十二歲已能解釋亞里士多德之修辭學。穆勒讀芝諾芬之回憶錄，因敬慕蘇格拉底之爲人，以爲若蘇氏者可爲生民之表率者也。穆勒之言曰：「審問一切，不畏難中止，非經消極批評之嚴格考核使錯誤矛盾思想混亂諸弊一掃而空，則不從自己或他人處接受任何主張。尤要者採用一字之前，必須於此字之意義，完全明瞭。承認一命題之前，必須於此命題之意義，完全明瞭。此數者吾人所得於古代辨家之教訓也。諸家於消極方法，雖充分運用，然對於眞理之眞實性，並不因此而懷疑。對於眞理之追求並不因此而漠視。一種尋求眞理與應用眞理於正當途徑之崇高熱忱，諸家莫不有之。亞里士多德不減於柏拉圖，雖就文筆之動人而言，亞氏誠遠遜於柏拉圖也。故熟習古代文字（此指希臘拉丁而言）不僅爲最佳之文學教育，且爲倫理與哲學修養奠其貞固之始基也」。於蘇氏及諸哲品德言之，可謂深切著明。

雪萊穆勒所見略同，此其故可深長思也。夫希臘之可貴，不在其物質之成就，而在其精神之啓

示。現代生活建築於三種觀念之上，卽科學技術（指科學之應用與現代文化以物質軀殼者而言），及一種人生理想。此三者希臘皆已有之。希臘人乃科學技術之創造者，至人生理想，彼之所有，過於今人。請先論科學，科學目的在尋求宇宙之合理解釋，擴張智識領域，以謀文明之進步。此種觀念，來自希臘。希臘人恃其天才，崛起於迷信巫術之中，赤地新立，以創造一種對於人生採取科學態度之文化。人類智識上之造詣，似莫有過於此者。希臘人實際科學貢獻如亞里太克（盛時在公元前一五六左右）太陽中心理論之發現，亞啓米達（公元前二八七——二一二）水力學上基本原則之說明，歐拉圖芝尼（公元前二七六——一九六？）推算地球周圍爲七八五〇哩，以及德謨克里都（公元前四六〇？——三六一）之論原子，安那孟特（公元前六一〇——五四七）之論進化，就其時代言之，彌可珍貴，然眞可珍貴者，乃在自野蠻與原始迷信之黑暗中，透露一線曙光，爲迄今猶不可多得之科學性格耳。科學性格之主要條件，爲熱烈求知，服從理性，以及謙仰謹愼忍耐勤勉諸美德。德謨克里都曰：「我寧願發現一科學事實，不願爲波斯大帝也。」又曰：「人生樂趣不在身體，不在財貨，而在於正義與豐富之智慧。」安那若哥拉（公元前五〇〇——四二八）又曰：「生自可樂，因有生吾人始能觀察天象與全宇宙之秩序也。」此熱烈求知之說也。柏拉圖於「法律」一書中曰：「法律典章，不應居於智識之上。使理智而爲法律典章之臣僕，實是罪惡，理智者固

而當君臨一切者也。」此服從理性之說也。德謨克里都曰：「眞理深藏於密，吾人實一無所知，」「人類之意見無異兒戲。」此謙抑之說也。歐匹卡末（公元前五四〇？——四五〇）曰：「冷靜與懷疑乃心之經緯。」侮拉克里都（盛時在公元前五一三左右）曰：「吾人不應對於最重大事，作輕率之判斷。」德謨克拉都曰：「發現一己之謬誤，較發現他人之謬誤爲佳。」此謹愼忍耐之說也。歐匹卡末曰：「天罰美物於人，其價則努力也。」此勤勉之說也。以上所錄，語雖簡略，意則昭彰。次論技術，常人每謂希臘有科學精神，而無科學技術，此說未可盡信。現代發明之機械，希臘誠無之，然希臘人非不知技術之重要。柏拉圖「法律」一書中，敍述文化之成分有四，而技術居其一。大悲劇家伊斯克里斯於波羅米梭斯一劇中描寫人類由原始生活漸次上進，至於不可想像，其物質之基礎即爲技術之發展。希臘人技術之成就，亦頗可觀。雅典女神廟建築之精美，至今猶爲人稱道不衰。亞啓米達所製機器表示大科學家用其心力於實際之發明。然應用科學於希臘終不發達，希臘人以爲科學研究誠爲人類極高尚之活動，惟爲實際利益而應用之，則殊可鄙。此種觀念或不免謬誤，但較近世視科學爲利數，一若科學價值，全在實用者，猶覺略勝一籌也。

現代應用科學之成就，可謂登峯造極，迥非希臘人所能夢見。然希臘人旣思知物，復思知人。今人心理，似僅思知物而不思知人，即當其思知人之時，亦每視人爲物，以物之觀點觀人，而不以人之

觀點視人。此則論人生理想，希臘學說，足可供參證者也。希臘人以為萬物各有其「德」，耳有耳德，目有目德，刀有刀德，尺有尺德。耳之德在善聞，目之德在善見，刀之德在善割，尺之德在善量。於人亦然，農工商賈，教師醫生，各有其德，即各有其職，以精益求精。惟農工商賈，教師醫生，皆人也，人必有人德。吾人一生所應致力者，即在發現此人德，以完成之耳。此發現人德完成人德之理想，足以使人舍去各種小範圍內之目的，以尋求人生之總目的，自下而上，由近及遠，與時偕行，進步無窮。且內容豐富，多方發展，無狹隘固陋之弊。懷此理想者，力求精善，不問精善之結果，但問精善之本身。勢位名利，不稍措意，有無所為而為之態度焉。最佳之希臘文學與藝術作家，無所為而為之態度亦最明顯。觀察人生，不激不隨，不偏不倚，不受自我表現與功利觀念之毒，描寫各物，適如其分，不加渲染。十九世紀之傷感文藝與最近盛行之宣傳文藝，皆非希臘人之所尙，其無所為而為之態度，使之然也。

希臘人之人生理想既如此，然則對於現代人類之兩大活動政治與經濟究持何態度乎。希臘人以為政治問題乃人的問題。國家存在，在使人民得有一種良善生活，此理至明，然為政者往往急於應付當前環境，視為緩圖，是大惑也。亞里士多德「政治學」一書中言之再三，曰：「國家為生活而建立，為良善生活而繼續存在。」又曰：「政治社會為高尙之行為而存在，非僅為公共生活而存在也。」又曰：「政治之重要工作，在造成國民之良好品格，俾彼等能有高尙之行為也。」柏拉圖視

。政治原理爲道德原理之擴大，二者不能分離，亦不當分離。於當日名政治家如裴列克里翡責之甚嚴，以爲彼等所盡力圖謀者乃國家之富强，而非風俗之淳美也。「法律」一書中且曰：「國中不應有金銀，亦不應藉權子母習技藝以牟利。……惟耕稼所得，法律不禁，然即此亦不可因利忘義，以陷溺其身心，身心苟無修養，雖富無益也。吾固屢言之，財富最不足重。世人咸感興趣之三事中，正當之財富，應居末位，身體之注意，應居第二位，精神之修養，應居第一位。……立法者宜時自省，何者爲我之正鵠乎，我之所爲，將達此正鵠乎，抑將失此正鵠乎。」柏拉圖政治思想，一往不返，稍嫌迂遠。然當此舉世擾攘，人將相食之日，得其說而存之，如晨鐘暮鼓，亦足發深省也。

希臘思想，視政治一事，不僅應有人的目的，且應用人的方法以達此目的。現代國家，規模龐大，管理綦難，加以科學之影響，技術之暗示，使人於不知不覺間，知有工具而不知有用此工具之人。思以機械方法解決政治上一切問題。今日民主，明日獨裁，今日自由，明日統制。計畫風起，章則雲湧，每議必會，無家不專，令人目眩神迷，不知所措。柏拉圖曰：「君以爲國家憲法由一樹一石中躍出乎，抑由決定一切之國民性格中自然流露乎。」凡百制度，皆爲運用此制度之國民而建立，且須逐漸改易，以求適合於運用此制度之國民之性格。惜乎從事實際政治者，每忽視此淺顯之原則，擿埴冥行，迷而忘返，爲可異耳。

柏拉圖名著「理想國」亦可謂廣義的討論政治之書也。此書在西洋文化中之地位，舍聖經而外，莫可與匹。其主旨在發揮「治國在乎得人」之理。欲求改良政治，必先改良此改良政治之人。此書於選舉議會財政諸端，今人所認爲甚重要者，彼皆置而不論，惟兢兢於治國者之品格。如何陶治此品格之教育，及如何保持此品格之個人生活。柏氏頗主張一種獨裁制，惟柏拉圖式之獨裁制與納粹式法西斯式之獨裁制大異。非以暴易暴以一種政治勢力代替另一種政治勢力，或以一種政治機構代替另一種政治機構，乃以一種品格代替另一種品格也。柏氏所倡革命，在乎以哲學家治國，此哲學家者非後世狹義的哲學家之謂，乃柏氏心目中之理想人格。對於眞理，有極熱烈之愛慕，對於永久價值，有極清晰之認識，心身二者受嚴格及長期之訓練，習勞苦，安貧困，志一神凝，不誘於物，然後獻身政治，爲國宣勞焉。柏氏以爲苟此等人而不在位，或在位者而非此等人，則國家與人類，永無和平之望也。

柏拉圖於「理想國」第八章中根據希臘社會描寫各種政體之嬗變，最富興趣。柏氏以爲政體爲國民品格之反映，有何種品格即有何種政體，由政體可以觀察品格，亦可由品格以推測政體也。柏氏之理想政體，爲賢人政治，（原文之意爲最好人之政治）。其次爲俠士政治、寡頭政治、民主政治，最下者爲獨夫政治。獨夫政治來自民主政治，猶民主政治之來自寡頭政治也。二者皆由於太

過，一由於過富，一由於過自由，過愛自由，鹵莽滅裂；實爲民主政治降而爲獨夫政治之原因。人民欲痛飲自由之酒，不醉無歸，政府不允其所求，則人民詈之辱之，治者與被治者同科，不分尊卑。混亂不備爲國家之法律，且爲家庭間及禽獸間之法律。父與子，師與弟，老與少，一切平等。父畏其子，師畏其弟，少者聰明，不後老者，老者且偷閒以學少年，恐他人視之爲不合時宜也。僕與主平等，男與女無別，卽禽獸亦憧憧往來，無所顧忌，雞犬驢馬，咸趾高氣揚，旁若無人焉。最後人民感覺銳敏，達於極點，任何法律，皆當推翻，任何主人，皆當打倒。猗歟盛哉，獨夫政治由此而起矣。獨夫之興，每託名於爲民衆謀自由，爲民衆謀解放。民衆擁護之，其敵則欲擊殺之。乃亡命走海外，已而復回。號於民衆曰，汝等盍不組織軍隊以保衛我，民衆立允之，蓋見彼之危而不自見其危也。軍隊既得此偉大之保護者，乃竊除異己，高車駟馬，儼然獨夫矣。獨夫初則笑容可掬，藹然可親，曰吾之將來以廢除債約與土地爲斷也。及外患既平，猶窮兵黷武，以保其權位。國中弱者，迫於饑寒，辛苦作工，其強者則驅之戰於四方，於是獨夫失民心矣。昔年袍澤，有起而與之抗者，獨夫毅然淸除之，其所淸除者，皆勇者智者與富者。國人惡之愈甚，其自衛亦愈力，須軍隊亦愈衆。然則安從得養兵之費乎，則奪神廟之寶庫（希臘邑國，藏金於廟）悉取國中之財富，以與其徒衆，倒行逆施，陷國家於萬劫不復之地。國人至是始悔養虎貽患，欲除而去之，已無及矣。柏氏生二千載前，其所刻畫之自由男女，非今日所謂前進之青年乎。

其所刻畫之獨夫，非希特勒墨索里尼輩乎。古今人情，相去不遠，讀柏氏書，益覺其文如日月，光景常新焉。

現代生活，經濟為各種活動之中心。工人商賈，意氣如雲，舉世滔滔，莫知其非，而柏拉圖與亞里士多德當日所見則不謀同。以為人之最可寶貴者既為理智，則人生理想應為理智之充分發展。工商業之活動，與理想不符。然兩氏非擯除工商，視為小道也。工商之有價值與否，視其目的而定，工商本身無可貴，可貴者往往為以工商為業之人耳。工商滿足社會需要，不可或缺。苟優秀公民，設肆立廠，服務人羣，不孳孳謀私人利益，則方當敬重之不暇，安肯菲薄之乎。柏拉圖經濟主張最為人驚異，凡最為人誤解者，厥為彼之共產主義。柏氏之共產主義，實為一種犧牲主義。禁慾主義。其範圍僅限於治者，其目的為全社會，而非推行於全社會也。治者為社會中最優秀之分子，惟其為最優秀，故最應犧牲，最應禁慾。治者之於一國，猶理智之於一身。理智不當為慾念所支配，猶如治者不當為經濟所支配。今之社會主義者曰，欲實現民主政治，必須先握經濟權，然後以經濟權控制政權。柏拉圖曰：「欲實現賢人政治，經濟權須與政權分開。政權與經濟權操於一手，而欲政治廉潔，效率增加，南轅而北其轍，安可得乎。」柏氏以道德論政治，懸鵠至高，中道而立，能者從之。亞里士多德則富於常識，熟諳人情，「政治學」一書中，批評共產一節，頗可玩味。「人與人同居一處，有相同之關係，本一難事。而

尤以有公共財產爲甚。結伴旅行，卽是一例，每因瑣屑細事，而意見紛歧，口角不已。於僕役亦然，日常生活中最有關係之人，吾人往往亦最易與之齟齬。財產公有，弊如上述。現時措施，苟以良好風俗與法律改進之，或更妥善，且可有兩種制度之優點也。財產在某種意義上，應爲公有，惟爲普通規則計應爲私有。有因各人有一特殊利益，則彼此不至怨望，各治其事，進步更速。惟在好人間，就用而言，誠可如俗諺所云「朋友有物大家用也」，卽在今日，此原則之踪跡，約畧可尋，足見非不可行者。在有秩序之國家，此原則已相當存在，或更可付諸實施。蓋每人雖各藏私財，然朋友有無相通，事極尋常。如斯巴達人互用奴僕犬馬，若已有之。旅途中偶然絕糧，則取諸田野，不以爲異。夫財產宜私，而用之宜公，立法者之責在使人人有慈惠之心斯可矣。抑吾人覺一物爲己所有時，其樂無窮，蓋愛己與生俱來，非盡無益，與無可辨護之自私有別。自私之害，不在愛己而在愛己太過，猶凡人鮮不愛錢，而守財奴則愛錢太過也。佽助友朋，款接賓客，爲人生一樂。然此非有私財不可，如國家統制過嚴，此數利皆不可得矣。共產制度，貌似忠厚，常人每易輕信，以爲倏忽之間，別開天地，人人相愛，家家互助。尤當彼等習聞指責之言，以爲社會種種罪惡，皆自財產之私有而起，實則社會罪惡，別有所由，——由於人心之罪惡而已」。此節所言，初無奧旨，夫婦之愚，可以與知。人類好奇，但求快意，亞氏又將奈之何哉。

希臘理想，絜淨精微，末學膚受，未敢妄議。然卽就茲篇所及，已覺微長足錄，於現代生活諸問題

之解決，或者有壞流之助。歷史固不重演，但亦不容抹撥。來者不可度，往者猶可知一民族一文化之前途，仍當於此民族此文化中求之。此理皎然，無間中西。孟東野詩云：「治舊得新義，耕荒生嘉苗。」況所謂舊者未必舊，所謂荒者未必荒耶。抑吾又有不能已於言者，建國大業，其驚天地，泣鬼神，牢籠萬物，鼓舞羣倫之原動力，固當出之於中國文化。至補偏救敝，增益其所不能，則不得不求助於希臘文化。西洋之所以為西洋，在於希臘。西洋之所以翹然有異於中國者，在於希臘。耶教之在西洋，源遠流長，根深柢固，功罪參半，不宜輕詈。其信天憫人之懷，一瞑不視之勇，令人起敬起愛。惟語涉讖緯，跡近迷信，忍性違理，偏至激越，與我國和平中正之國民性，重人倫近人情之傳統文化，不甚相合。而希臘文化，尊重邏輯，服從理性，以增進智識，探求真理，為人類至高尙之活動，反足以藥，我國人思想籠統，認識模糊，急功好利，愚而自用諸病。蓋希臘人之所長，在於智慧之開發，如旭日初升，陽光四照，萬物形態，無不呈露。吾國文化修養之所重，則在品格之陶冶，人情之諳達，與實際生活之處理。夫人生要道，不外道德與智識。吾國人對於道德之修養，與意志之訓練，歸而求之，似有餘師。耶教面目雖異，而其精神貫注處，亦在道德。吾人心知其意，固無不可。拘於跡象，邯鄲學步，則惑矣。希臘文化，着重智識，而不輕視道德。其講道德，亦用智識之觀點講之，蘇格拉底所謂「道德即智識也。」孟子曰：「所惡於智者，為其鑿也。」希臘之學，末流所至，誠不免於鑿，然與中國學術配合，正可收截長補短相得

益彰之效。學術問題，頭緒紛繁。當此提倡科學追慕西化之日，引起對於希臘之興趣與研究，似爲一極重要事。現代文明導源希臘，知有科學而不知有哲學，知有現代而不知有希臘，是猶知聲而不知音，知音而不知樂也。

三　現代哲學之特徵

謝幼偉

卡爾金女士(Mary W. Calkins)嘗謂：「二十世紀，在哲學上，一如在社會上，乃一反抗的時代」。此反抗的時代上之哲學，其背景爲何，作者已於另一文（「現代哲學之背景」見思想與時代叢刊二十三期）略有所述。本文之作，在將現代哲學上之主要特徵，謀一概括式之敍述，使讀者能從此一敍述中，對現代哲學之一般趨勢，稍有所知。作者深知此一敍述之困難，一則個人知識有限，二則參考書籍缺乏，不容許作者作充分之發揮。在此困難重重之下，本文之難滿人意，實意中事。但任何此一類之敍述，事實上均難滿人意，而其作用，則全在引導讀者，作進一步之研究。如本文能引起讀者研究現代哲學之興趣，則作者之目的已達，而不敢有其他希望也。

所謂現代哲學之特徵，實不易言。以作者個人見解，現代哲學派別雖多，然其共同之特徵，當不外下列六點：（一）天人合一或心物同源，（二）物質概念之改變，（三）傾向心靈，（四）價值中心，（五）注重歷史或時間，（六）分析精細。此六種特徵，決非僅某一派哲學之特徵。哲學派別，可以不同，然其特徵往往可以相同。故本文非哲學派別之敍述，而在從各派哲學中，發現其特殊之表現。此特殊之表現，雖不能謂爲傳統哲學所絕無，然至低限度，其表現於傳統哲學必不如其表現

於現代哲學之顯著。現代哲學，以背景不同，其特徵自與傳統哲學不同。茲根據作者關於現代哲學之知識，爲分述如次。

（一）

現代哲學上一種最顯著之特徵，實爲天人合一或心物同源之一趨勢。此一趨勢，美哲羅夫載(Lovejoy)名之爲「二元論之反抗」(the revolt against dualism)。蓋西洋哲學，自始即以二元論爲主潮。天人之分至嚴，心物之別至顯。天在一面，而人又另在一面，或本體在一面而現象又另在一面。天與人間，或本體與現象間，已離而爲二，此兩者之如何發生關係，乃成爲傳統哲學上無法解決之問題。柏拉圖之理型與個物，其聯繫之困難，柏氏本人已感覺之。其後笛卡兒分心物爲兩種不同之本質，以心爲思想的本質，物爲擴延的本質，而神又另爲一物，高居乎心物之上，則其離天人，區心物，更比柏氏進一步，然其困難亦比柏氏爲甚。至康德之分別現象與「物如」，限吾人之知識於現象而不及「物如」，雖已解決不少柏、笛二人哲學上之困難，然實際康德之思想，仍爲二元論之思想。天與人間，或心與物間，仍有一無法接近之鴻溝在。人雖爲自然界之立法者，然人與自然，究爲二物。故由柏氏以至康德，二千餘年間之西洋哲學，除少數例外，此二元論之思潮，始終居於主要之地位。

西洋哲學以二元論爲主，印度哲人泰戈爾認其爲城市文明之產物。蓋居城市者，在城牆圍繞之內，生活與自然隔離，無形中遂將人與自然分而爲二。生活上，人與自然分離，思想上，自不能不受其影響。此與印度文明之發源於森林者，截然不同。居森林中者生活日與大自然接觸，人覺自然之可親，無形中遂認人與自然爲一體。此東西生活上之差異，造成其思想上之差異。（見泰氏所著「生命之實現」一書。）然此種差異，自今日之西洋哲學言，已不能認爲絕對正確。現代西洋哲學，在本體論上，已不再維持其二元論。反之，本體論上，現代哲學已逐漸表示其對二元論之反抗。此種反抗，固不自今日始，遠可溯源於康德後之哲人，如謝林與黑格爾等。謝林之謳歌自然，認自然爲精神之表現，認活動於精神界之勢力，早存於自然界中者，自志在謀天人之結合。即黑格爾之認自然爲理念之外在化，或「對自身」（for itself）而統一於絕對精神內者，（黑氏認邏輯爲理念之「在自身」（in itself），此自然爲理念之「對自身」，而精神則又爲理念之「在自身與對自身」（In and for itself），須明黑氏辯證法，乃能理解。）亦志在謀天人之結合。故凡現代哲人之持絕對唯心論者，如柏烈得萊（Bradley），鮑桑克（Bosunquet），魯一士（Royce）等，皆可認爲二元論之反抗者，惟彼等之反抗，似不足奇，以彼等皆從唯心論出發，視一切爲絕對心靈之表現，在絕對心靈內，自無天人之分。所足異者，現代哲人之不以唯心論者自居，而其說仍在謀天人之結合，或心物之統一。如

懷黑德（Whitehead），如羅素（Russell），如杜威（DeWey），不惟彼等不自認爲唯心論者，即彼等之哲學主張，在其他方面亦彼此不同，然彼等均爲二元論之反抗者。可見二元論之反抗，已非某一派之哲學主張，而成爲現代哲學上共有之特徵。此稍一流覽上述諸人之著作，即不難窺見者也。

在此二元論之反抗者中，懷黑德氏之說爲最足注意。懷氏對傳統哲學認天人，心物，或主客間，有明確之界畫可得者，實毫無根據。彼之哲學，自始即對此種區分，加以批評。彼認此種區分實受亞里士多德主賓式邏輯之影響，以命題僅爲主辭與賓辭間之結合，主賓關係界畫分明，主在一方面，而賓又另在一方面，僅由一聯繫詞而加以聯絡，以成一命題，且主辭爲本質，賓辭爲屬性，主賓之關係，猶如本質與屬性之關係。本質與屬性不同，故能知與所知亦不同。能知之心與所知之物，截然殊異，無法認爲一物。實則，此種思索，最爲錯誤，人與自然，或心與物間，懷氏認爲乃無法加以嚴格之區別者。人非純粹之人，天非純粹之天。人在天中，天在人中。天人非二物。視天人爲三物，固無法明瞭天，亦無法明瞭人。嘗曰：「余所主張之學說爲非將自然與生命溶化爲一，視其爲構成眞實事物之主要因素，而此眞實事物之互相關聯及其個別特性，則所以構成宇宙者。吾人不惟不能明瞭物理的自然，亦不能明瞭生命」（見所著 Mode of Thought, p.205）。自然乃充滿生命之自然，生命亦有自然使入之生命，吾人生活於自然中。吾人與自然間之界畫何在，即吾人身體起於何處，或終於

何處，乃無法加以指定者。例如生命之呼吸，在此一呼一吸中，生命加入於自然，自然加入於生命，生命與自然已結合爲一。決非生命中絕無自然之成分，自然中絕無生命之成分。事實上生命與自然同爲自然中之「緣現」(occurrence)，或同爲「實際體」(actual entity)。此「實際體」或「實際緣起」(actual occasion)乃宇宙之究竟實在，而所以構成宇宙者。人與自然或心與物，皆此「實際體」以不同之組織方式而成。故由此「實際體」之組織，可表現爲六種不同之類型，即人類存在，禽獸生命，植物，細胞，大形之無機物及小形之無機物等類型。此六種類型，又非彼此獨立，而實互相影響，互相需要，及互相侵入，具有彼此間之聯續性者。雖吾人之靈魂，懷氏亦認爲與宇宙不異。在一種意義上，宇宙實在靈魂中，在另一意義上，靈魂又爲宇宙內組合中之一成分。「有如，我在房內，而此房又爲我當前經驗中之一成分然。」(同上p.24)此其主張天人合一或心物同源之用意，尚有疑問耶！

至羅素與杜威在主張天人合一之一點上，雖不若懷氏之明顯，然其否認心物爲異物，則與懷氏同。羅素之知識論似仍維持其相應說，故在知識論上，彼尚爲二元論者。但本體論上，羅素則成爲二元論之反抗者。彼認爲在直接經驗中，一事之發生(如一黑點之發生)，在此「發生」之本身，不能有主客二元之分，不能認爲知識之一例。知識可由此一發生所引起，然其成爲知識，則根據記

想與推論。此一發生之本身非知識，亦無其二元性。此乃物理與心理共同研究之「與料」(datum)。「此非心理的，亦非物理的……而爲心理世界與物理世界一部分共同之材料。此學說可名爲「中立一元論」乃余所信爲眞者。」(見所著 Philosophy, p.209) 所謂中立一元論即認宇宙實在爲一種非心非物之「中立體」(neutral entity) 或「事素」(events)。由此「事素」之一種結合爲心，另一種結合則爲物，心物同源，非異體也。杜威在知識論上，其主張與羅素不同，然其心物觀，又與羅素無異。彼認傳統思想上以心物爲各有特殊性質之見解，「乃一種遊行地底之鬼物。」實則，「心物之所共同隸屬者，乃構成自然之複雜的事素。」(見所著：Experience and Nature, pp.74–5, first edition)。是杜威亦認宇宙實在爲非心非物之複雜的事素，此事素之一種特性爲心，另一種特性則爲物，心物非性質截然不同之兩物也。可見羅素杜威二人均反對心物二元之說，故謂此爲現代哲學之一特徵，當無不可也。

(二)

現代哲學之另一特徵，則爲物質概念之改變。此一特徵，英哲荷爾兒 (Hoernle) 名之爲「物質之反抗」(the revolt against 'matter')，認現代哲人之於物質，其見解與傳統唯物論者之所謂物質截然異致。現代哲人對傳統之物質觀，皆持反抗態度，皆否認唯物論者之所謂物質。換言

之，現代哲學已表現唯物論沒落之趨勢，事實上已少有所謂眞正之唯物論者，唯物論在某一意義上，已成過去。西洋方面近有一幽默語云「吾人於物質所知過多，因不復爲唯物論者。」此無異謂吾人於物質之認識清楚，則吾人不再持唯物之說而已。

「物質」一辭，義至含糊。欲知現代哲人何以反抗物質，當先知「物質」一辭之各義。物質之第一義，可爲與心靈相對之一切。凡一切與心靈相對立者，皆爲物質。在此意義上，物質之所覺，而與其覺知之心分離者。物質乃從吾人經驗中加以抽象而得之一切。物質之第二義，則爲常態而清醒之知覺對象，而與幻景及夢中之物相對立者。物質乃眞實之事物，而非不眞之事物，醉人或夢中之所見，縱對此一人爲眞，然不爲第二人所共見，故不名爲眞。所謂眞實之事物，卽可爲二人以上之經驗所共證實者。物質乃常態現象而非變態現象而已。物質之第三義，則爲物理學上之原子電子等，其本身不爲感官所及，然又爲感官所見現象之必要條件。物質乃科學上之假定，而用以說明現象之事物。此種物質概念雖不否認自然爲吾人感官之所覺，然認爲眞實之物質，此乃不可覺之原子電子。物質之第四義，則爲前一義進一步之主張。蓋根據物質之第三義，物質雖爲不可覺之原子電子等，然對可覺而有色有聲之事物，尙認爲自然之一部，而未加以排斥。物質之第四義則不然。此第四義認吾人感官所得之色聲等，乃感覺而已，乃心理印象而已，乃物質作用於吾人之感官

得之影響而已。物質爲感覺之原因，而感覺則爲物質刺激之結果。物質雖不可覺，不可見，然實爲構成自然之眞實部分。聲色等雖可見可聞，然究爲心理的而不屬於自然。自然非可覺之自然，乃不可覺而爲感覺原因之物質所構成者而已。以上爲物質之四種意義，傳統唯物論則建立於此物質之第四義上。其所謂物質，即此第四義之物質，而非前三義之物質。現代哲人所反抗之物質，亦即此第四義之物質而非前三義之物質也。（參閱R. F. A. Hoernle著：Matter, Life, Mind, and God一書第一章。）

此物質之第四義，即認物質爲感覺原因之一義，遠在十八世紀，英國哲人巴克萊（Berkeley）即已加以反抗。巴克萊所否認之物質，實此第四義之物質。以此第四義之物質，乃一種不被知之存在。夫不被知，即不能認爲存在。「存在即被知」，而無不被知之存在。姑勿論巴氏本人學說是否正確，然其否認此種物質之存在，則現代哲人，幾無異辭。現代哲人之反抗物質，不惟主張上與巴氏相同，即理論上，亦與巴氏無極大之差異。現代哲人中之反抗物質者，唯心論者固不必論，即非唯心論者，如前述之懷黑德，羅素，杜威諸人，亦同爲物質或唯物論之反抗者。懷黑德認第四義之物質概念，其錯誤在將吾人之自然分割爲二，一爲知覺中之自然，一爲不在知覺中而視爲知覺原因之自然。前者如樹之綠，如鳥之歌，如火之熱，如石之堅等，後者則原子電子之系統，不爲感官所及者。懷氏

名此爲「自然之二分法」(the bifurcation of nature)，乃一種極爲錯誤之自然觀。嘗曰：「余之所根本反抗者即將自然分割爲兩種實在之系統，而其爲實在，意義又各不相同。一種實在爲玄想物理學所研究之對象，如電子等。此本應爲知識所有之實在，然根據分割自然者之說，此一實在又永不爲吾人所知。因吾人所知者乃另一種實在，而此則爲心靈之副產品。於是自然有兩種，一則爲猜度中之自然，一則爲夢中之自然。」（見所著：The Concept of Nature, p.30）。換言之，如吾人接受唯物論之說，以物質之第四義爲正確，則吾人之自然固分割爲二，然此分割後之自然一部將成爲主觀之幻想或夢中物，（以唯物論視色聲等感覺爲主觀的，非屬於自然故，）一部將成爲可疑之猜度。（以唯物論之所謂物質，爲不可知或不可覺者故。）由是而整個自然，成爲鏡花水月，海市蜃樓矣，此豈吾人之自然耶！故唯物論之物質觀，不能不加以否定。吾人之自然乃不能分割爲二者。整個自然皆在知覺中。「自然乃吾人由感官在知覺中所觀察者。」在知覺中有自然，知覺外不能有自然，或物質之可言。此懷氏反抗物質之說，在某一意義上直巴克萊「存在即被知」之另一說明而已。且據懷氏意，「現代科學上之物質觀已與傳統唯物論之說不同，現代科學已將『物質與能力同一，而能力則爲純粹活動；過去以自同永存之一粒一粒物質而成之被動的本質，自科學上之主要描述言已被放棄。』根據今日之物理學，自然界之主要事實爲環境以其特殊性侵入於

『一羣之騷動』(Group-agitation) 名爲物質，而此『一羣之騷動』則擴展其特性進入於環境中所謂自藏而自足之物質分子，實際乃一種抽象。一種抽象則不過將眞理之一部加以排斥而已。」（見所著 Modes of Thought, p. 188-9）物質不過「一羣之騷動」，而有環境之特殊性或心靈之成分加入於其中者。物與心不能分割，物爲有心之物。構成整個自然界者，非心亦非物，而爲事素或「實際緣起」。所謂「事素」或「實際緣起」，卽實際發生之事（What actually happens）凡實際發生之事卽爲一「事素」或一「實際緣起」。吾人決不能認「事素」爲物質，而認自然爲物質所成也。

懷黑德之物質觀，事實上，同爲羅素，杜威二人所接受。羅素認現代科學上之所謂物質，不過一串之事素，而不能有其他意義。現代物理學分析物質爲原子，而原子之本身，不能直接被知，僅由原子周圍在時空中之變化而推知之。原子中之電子，自外環跳入內環時，原子放射能力，而其周附，乃有變化，由此周圍之變化，而推論此能力放射之中心爲物質之所在。但此能力放射之中心是否爲物質，或究爲何物，現代物理學，默無所言。物質實能力放射之中心。吾人所知者，乃一羣之素自一中心向外擴延，而此中心爲何物，則絕無所知。故羅素發爲有趣之言曰：「物質乃一種方便之公式，而用以形容物質所不在之地發生之事件而已。」是唯物論之所謂物質直「莫須有」之鬼物。因又

曰：「在此物質煙消雲散之見解下，唯物論之哲學成爲極難維持之說矣。」（以上兩語均見所著：Philosophy, p. 159）可見羅素亦爲反抗物質與唯物論之哲人。即杜威又可嘗不如是。杜氏之言曰：「吾人所謂物質，實自然事素之特性，與變化結合其變化之速，足以察見此變化有其節奏次第與因果聯續之特徵。此非事素或歷程之原因或泉源；此非事制之帝王；非說明之原理；亦非變化背後之本質；……此物質之名，乃指示在動作中之特性，而非指示一實物也。」（見所著：Experience and Nature, p. 73）。其言與懷黑德羅素二人，如出一轍。是謂現代哲學有反抗物質之趨勢，其物質觀與傳統唯物論不同，當爲今日哲人所共認也。

（三）

謂現代哲學之一趨勢爲反抗物質，普遍可無異議，但謂現代哲學之另一趨勢爲傾向心靈，表面上似不易爲人所贊同，蓋反抗物質爲一事，傾向心靈又爲一事，反抗物質者不必即傾向心靈，此理至明，作者豈有不知。惟作者認爲反抗物質之結果，勢必傾向心靈，以心靈爲主之哲學，似爲較合理之哲學。黑格爾認一切哲學必爲唯心論，或必以唯心論爲其原理。嘗曰：「一切哲學必根本上爲唯心論，或至低限度必以唯心論爲其原理，問題僅在其運用此原理至如何程度。……古代或近代哲學上之原理如水，如物質，如原子，皆爲思想，爲普遍，……而非爲事物。」吾人不必如黑格爾之極

端，以一切哲學皆爲唯心論，然吾人可謂現代哲學實有傾向心靈或唯心論之特徵，此於現代哲學細加體認，卽可知作者所言非無根據也。

現代哲學受現代科學之影響特深，然現代科學，在某一意義上，卽有傾向心靈之趨勢。現代科學家如愛庭頓（Eddington）如晉司（Sir James Jeans），其所言，俱足爲唯心論張目。愛庭頓嘗曰：「在吾人經驗中最直接之第一物，實爲心靈；而其他一切皆爲遙遠之推論」（見所著 Science and the Un-seen World, p.24）。彼認科學家之所謂物質，如原子，電子，其內在之性質爲何，科學家實無所知。科學所知者，不過一組之「指示針上的度數」（pointer readings）而與另一組之一指示針上的度數」相聯絡而已。由「指示針上的度數」而推論有所謂物質，故物質非吾人直接之所知。直接所知者，乃吾人之經驗，吾人之心靈。吾心以指示針上所指示者爲題材，加以構造，乃有物質，乃有物理的宇宙。故物質縱非心之所產，然亦僅能界說爲心之所知。因曰：「物理的原子，如物理學上之他物然，乃指示針上度數表。吾人同意認此度數表附屬於某一不可知之背景。然何以不附屬之於以思想爲主要特徵之精神物上。不此之爲，而將此表附屬之於與思想不相容之所謂『具體的』『自然上』，後則驚異於思想之從何來，可說是一種頗爲滑稽之事」（見所著 The Nature of the Physical World, p. 259）。此言之傾向心靈，實至明顯。晉司亦有與此類似之言

論。晉司認吾人之宇宙，不替一種數學公式，不替爲數學心靈之所計畫，所構造。自然界之一切皆可爲數學概念我說明。吾人關於自然界之知識，實即此數學概念上之知識。嘗曰：「一種現象之終極眞理實存於數學之描述上；如此種數學知識無缺陷，則吾人之現象知識爲完全」（見所著 The Mysterious Universe, pp. 140–1）。自然現象不離乎吾人之數學知識，亦即不離乎吾人之心靈，此與唯心論所言，固無區別。惟愛庭頓與晉司二人均爲科學家，所言雖涉及哲學，然現代哲學是否見解與之相同，仍須加以說明。

現代哲學上旗幟鮮明之唯心論者，雖不甚多，然不以唯心論者自居，而其色彩仍近於唯心論或其重心仍傾向於心靈者，則爲數頗不少。作者認現代新唯實論，在某一意義上，仍爲唯心論之一種，或最低限度，仍以心靈爲主要。新唯實論雖以批評唯心論著稱，表面上似可認爲唯心論之敵人，實際上新唯實論與唯心論間之差異，並不甚大。新唯實論主張，能知與所知之關係爲外在，能知與所知，彼此獨立，互不發生影響。能知不能影響或改變所知。謂能知可以影響或改變所知，則爲唯心論之主張。新唯實論與唯心論間之爭辯，似即以此一點爲主要。然此一點，乃知識論上問題，而非本體論上問題。自本體論上問題言，則新唯實論對「所知」之解釋與唯心論之解釋，即有相同處。唯心論認吾人所知之一切，皆不離吾心，皆不離吾心而有意義與價值。吾人一切對象皆在經驗中，皆在

心靈之範圍內，非外乎經驗或心靈而能有所謂不可知，不可覺之對象或物質。此爲唯心論之一重要主張。對此一重要主張，新唯實論之所言未見其或異。新唯實論均同聲否認有不可知，不可覺之物質，或本質，而認一切對象皆在知覺中，皆能爲知識所發現。此知識所發現者，新唯實論者雖不認之爲心，然實不離乎心。以知識所發現者，必在知識中，必在經驗中。所知必爲被知，如不承認有不被知之物質，則一切事物必爲被知或可知。若一切事物必爲被知或可知，則自其被知或可知言，不論吾人認此被知或可知者爲何物，此被知或可知必爲其特性之一，實無可疑。又若一切事物之終極性質，除其被知或可知外，不能另有其他發現，則謂此被知或可知即爲一切事物之要素或本性，亦爲應有之結論。如懷黑德與羅素二人，認此被知或可知者爲「實際體」或「事素」，然此「實際體」或「事素」表面上雖名之爲非心非物之事物，實則除其被知或可知外，仍不能有進一步之解釋。此非心非物之「實際體」或「事素」，仍在知覺中，仍在經驗中，仍以被知或可知爲其特徵。如吾人將此被知或可知之特徵除去，則此「實際體」或「事素」將成爲不可想像之怪物。是所謂心物同源者，實際乃以心爲主，二元論之反抗，結果必歸於唯心。新唯實論者雖不自認，事實上，則不能不承認者也。

新唯實論傾向心靈，現代之實用論，自其以經驗爲本，或以人爲本之說言，則其傾向心靈，更爲

明顯。實用論，亦如新唯實論，自謂與唯心論對立，且有不少批評唯心論之言。但吾人不當為其表面上之言論所惑，而當求其實際之意義。現代實用論之主要代表人，如詹姆士（W. James）即自認其說為「極端經驗論」（radical empiricism）。所謂「極端經驗論」，詹氏加以解釋曰：「一種經驗論欲成為極端，則於其構造中，一方面不可加入不被直接經驗之成分，一方面則不可排斥任何被直接經驗之成分。對此一哲學凡結合經驗之關係本身必為被經驗之關係，而任何被經驗之關係，又必在系統中被視為一如他物之真實」（見所著：Essays in Radical Empiricism, p. 42）。故所謂實在，即為可經驗的而可經驗的，即為實在。宇宙乃「純粹經驗」所構成。彼雖不視「純粹經驗」為心，然自吾人觀之，「純粹經驗」離心實不能有意義也。夫謂實在為被經驗或可經驗，則與巴克萊「存在即被知」之言，有何區別？其他實用論者，如席勒（Schiller）亦認外在世界不離乎吾人之經驗，外在世界乃人類經驗所構成。彼謂實用論並不否認唯實論之外在世界，實用論「僅認唯實論之外在世界仍依乎人類之經驗，或且進而主張人類經驗之與料不僅全用以構造一真實之外在世界」。（見所著：Studies in Humanism, p. 13）此與唯心論所言又有何區別？至路易士（C. I. Lewis）之實用論，彼自稱為「概念的實用論」（Conceptualist Pragnatism）。事實上則可名為「唯心的實用論」。彼於所著「心與宇宙秩序」（Mind and the World-

（order）一書上，曾力言心之重要。謂吾人知識爲兩種成分所成，一爲「概念」，一爲「所與」（the given）。概念屬於內界爲心之所有；「所與」屬於外界非心之所產。但「所與」雖非心之所產，然「所與」之能成爲知識對象。「所與」之一切色相，意義，與條理，皆爲心之所加。心以概念解釋「所與」，然後有吾人之知識，有吾人之共同世界。此種主張之傾向心靈，不更明顯耶！現代哲學以唯心論新唯實論及實用論爲主，今新唯實論與實用論均有唯心論之傾向，則謂現代哲學之一特徵爲傾向心靈，誰曰不宜。

（四）

現代哲學傾向心靈，而心爲價值主體，有心然後有價值可言，以心爲主之哲學，同時亦必以價值爲主。傳統哲學並非不言價值，然價值究非傳統哲學之中心。傳統哲學將價值置於另一世界，而與吾人生活不發生關係。如柏拉圖所謂「善之理型」（idea of the good）高居於理型界之上，其存其亡，與現象界似無關係。即在柏氏思想系統中，「善之理型」亦非必要之概念。康德之價值界或道德界亦與現象界對立。在現象界中，無道德或價值之立足地。價值僅存於本體界中，而不存於現象界中。換言之，在傳統二元論之系統中，價值但爲一種靜的理想，不發生動的作用。雖言價值，而價值不成爲哲學上之中心問題。以價值爲哲學之中心，實爲現代哲學之一特徵。

實用論爲現代哲學上之一特產，其說之正確與否爲一事，然實用論之一特點，卽在以價值爲其學說之中心。近人嘗謂：「實用論幾可界說爲以價值問題爲哲學根本問題之哲學」（見 D. S. Robiaon 著 Introduction to Living Philosophy, p.292） 實用論之全部學說，在某一意義上，殆可視爲價值論。實用論對一切問題之解決，悉以價值爲衡。價值爲實用論者解決一切問題之工具。欲明瞭實用論何以視價值爲中心，當先明瞭實用論之所謂價值。實用論認價值產生於人類需要或欲求之滿足。任何事物，自其能滿足人類之需要或欲求言，則此一物爲有價值。價值在事物之效用上，而不在事物之本身。一物之好與不好或有價值與無價值，卽在此一物能否滿足人類之要求。詹姆士嘗曰：「好（good）之要素，僅爲滿足要求而已。」（見所著：The Will to Believe, p. 201）。　滿足要求卽爲好或價值之界說。席勒亦謂：「自好與壞之原始而較廣之意義言，亦與目的有關。能幫助目的者爲好，阻礙目的者爲壞。」（見所著 Studies in Humanism, p. 152）。至杜威則認價值乃由需要——要求——滿足（need-demand-satisfaction）之關係而構成。因人類有需要，然後有要求，有要求則由此要求之滿足，卽產生價值。所言均與詹姆士同。以此相同之價值概念，實用論乃進而解決其哲學上之主要問題。

實用論之知識論與眞理觀，卽以價值爲中心。實用論認知識爲一種工具。知識爲實際的，其作

用全在解決吾人環境上之困難。知識之產生必有其前件，而此前件且必爲有問題之前件。若此前件無問題，或無困難，則吾人不必加以反省的思索，亦卽不必有知識。知識乃由此前件之困難，亦卽由當前情境之緊張，複雜，混亂，矛盾所引起，其職司在將此種情境改變爲有秩序的，有組織的，簡單的，調和的，及確定的。知識實爲由不確定或有困難之情境而達於確定或困難解決之情境間之一種中間狀態。知識之眞僞在其能否解決此種困難之情境，而滿足吾人之要求。換言之，知識之眞僞在視知識是否爲有用之工具，亦卽在視知識有無價値。知識之價値所以決定知識之眞僞。因而實用論之眞理觀，乃以價値爲其衡量之標準。實用論者詹姆士嘗謂一觀念之眞假，在一觀念之能否被證實。一眞觀念乃可證實之觀念，假觀念則不能。而所謂可證實云者，謂能由此一觀念而引導吾人達於其他經驗，且使吾人感覺滿意者。例如吾人迷途於森林中時，若有一觀念能領導吾人出此森林而歸家，則此一觀念爲眞觀念。「此觀念之適意的領導機能，乃吾人所謂一觀念之證實。」（見所著：Pragmatism, p 292）。一觀念之眞假，全在此觀念之領導結果。如一觀念之領導結果，對吾人有價値，卽能使吾人滿意，則此一觀念爲眞，否則爲假。眞假悉以觀念之有無價値爲衡。眞理存於價値中，離價値，無所謂眞理。吾人之價値觀念改變，則吾人之眞理亦必隨之而改變也。

實用論重視價値，唯心論亦重視價値，但唯心論之所謂價値與實用論不同。絕對唯心論者，如

鮑桑克等，主張以個體原理（principle of individuality）為價值。認個體之所在，即價值之所在，個體原理即價值原理。價值發生於個體中。個體之成立，即價值之成立。何謂個體？個體之特徵有三：第一、在其有知，若其無知，不成個體。第二、在其統一或和諧。每一個體，即為一統一體，而統一體中，不能有不和諧或矛盾之成分。第三、在其廣包。愈廣包者，愈和諧，亦即愈成其為個體。以故，個體云者，乃一生動之系統，或一生動之中心，乃一全體，乃一世界。在此個體內，統一與雜多，廣包與和諧，皆平衡發展於其中。個體為內容豐富之個體，雖廣包一切，而不消滅一切，一切在個體內皆有其地位。此即所謂「具體的普遍」（concrete universal）或「太極」（the absolute）。太極乃最完全之個體，乃個體之個體，一切個體皆為此一個體之表現，皆以此一個體為目標，為理想，而力謀接近之。惟絕對唯心論者，既以個體為價值，則絕對個體，即為絕對價值，一切為絕對個體或太極之表現，即一切為絕對價值之表現。其表現有高下之不同，即其價值有大小之不同。在此一點上，絕對唯心論實亦重視價值，或以價值為中心也。

其忽視價值，或不以價值為主要者，現代哲學上惟新唯實論有此傾向。然新唯實論者中，如培黎（R. B. Perry）氏，如摩耳（Moore）氏，皆各有其價值學說，雖非以價值為其哲學中心，然價值在彼等哲學上究佔一極重要之位置。如吾人認懷黑德氏亦為新唯實論者，（懷氏學說，在現代哲

學派別中，不易認爲某一派。）則新唯實論亦非完全忽視價值。蓋在懷氏學說上，價值亦一重要之概念。懷氏認每一「事素」或「實際體」之實現，卽爲價值之實現。一「實際體」之成爲一「實際體」，不能不以價值爲其限制。如甲之所以成爲甲，卽不能不排除其非甲之成分，亦卽不能不從各種可能中選擇可爲甲者，而捨棄不可爲甲者。此其取捨之標準，卽依乎其價值，或依乎其對「主觀目的」(subjective aim）之滿足而定。由此可能中之取捨或限制，而甲之「實際體」亦從可能成爲現實。此現實卽爲一價值，故「價值乃限制之結果」。一「實際體」之實現，其本身卽爲價值之獲得。價值爲每一「實際體」或「事素」之內在的實在。嘗曰：「余用『價值』一辭爲一事素之內在的實在。價值乃充滿周偏於詩人眼中的自然之成分。」（見所著 Science and the Modern World, p.136）價值旣爲每一「事素」之內在的實在，而「事素」又爲構成宇宙之眞實成分，則宇宙之眞實成分卽價值而已。此非價值中心之說耶！可見價值中心亦可視爲現代科學特徵之一，實用論之色彩，固最明顯，卽其他派別，亦有此傾向也。

（五）

現代哲學注重歷史或時間，此爲特徵之一，似亦極爲明顯。尼采嘗曰：「缺少歷史的意識，乃一切哲人之傳統的缺陷。」所謂歷史的意識，亦卽進化的意識，或時間意識。不注重歷史，卽不注重進

化，不注重時間。在傳統哲學之思想系統中，雖非不談時間，然時間在傳統哲學上常被排除於眞實世界或本體界之外。傳統哲學上之宇宙，常爲一種永恆不變，無進化，無發展之宇宙。宇宙爲已成之宇宙實在亦爲已成或不變之實在。實在與現象之區別，或本體界與現象界之區別，卽在前者爲不變的，靜的，超時間的；後者則爲變的，動的，在時間中的。如柏拉圖之所謂理型，卽爲靜的，不變的理型，而與動的，變化的個別物相對立。吾人之眞實世界爲理型所構成，其由個別物所構成者，則爲虛僞之現象界。故在柏氏之理型界中，無進化或時間之可言。卽康德之本體界或「物如」亦爲時間形式所不能及，康德認時間爲吾人之直觀形式，吾人之觀物，雖不能不運用時間形式，然時間究非「物本身」或「物如」所固有。時間爲主觀的，乃吾人主觀上觀物時所必具之形式，至「物如」之有無時間，乃吾人所不知。吾人所知者爲現象，而現象固在時間中也。是從本體界或「物如」言，吾人卽不能以進化或時間等概念加諸於其上。可見由柏拉圖以至康德之傳統哲學，均不重視時間，歷史與進化也。

現代哲學則不然。現代哲學受達爾文進化論之影響，悉以進化概念納入於其哲學系統中。羅素嘗曰：「進化主義在或此或彼之形式上，乃吾人時代之普遍信條。進化主義控制吾人之政治，吾人之文學，亦控制吾人之哲學。尼采，實用論，柏格森，卽爲進化主義哲學方面之發展。彼等雖舉遠超

出一班以哲學爲業之哲人，卽表示彼等之哲學實與時代精神相應也。」（見所著：Our Knowledge of the External Worlds, p. 11。）以進化爲主，卽以歷史或時間爲主，時間成爲現代哲學上極重要之概念。自現代哲學言，所謂實在，卽在時間中之實在，在進化中之實在，在變動中之實在。實在爲一種歷程，而非一種固定不變之體。此吾人可從柏格森實用論，及懷黑德諸人之哲學中，一望而知者也。

法哲柏格森之重視時間，實爲現代哲人中之最足注意者。柏氏之全部哲學，卽以時間之研究出發，而以眞時或「綿延」(duration)爲宇宙之實在。彼認在一切存在中，吾人之覺其最無可疑者，實爲吾人之自身，吾人之意識或心態。但何爲吾人之意識或心態？如吾人加以追求，則吾人所發見者，但爲一狀態之變爲另一狀態。「吾今覺寒，旋又覺熱；今覺喜，旋又覺憂；今有所爲，旋又無所爲；今則四週觀察，旋又思及他事。感覺也，情感也，意志也，觀念也，此種種者，乃我之存在分割而成之變化，而依次用以渲染我之存在。故我乃變而不滅者。」（見所著：Creative Evolution, P. 1 英譯本）所謂我之存在，卽我之變化，變化乃我之實在。宇宙內唯一之眞實爲變化，爲時間。空間乃時間之產物，不能與時間有相同之眞實。空間乃時間之一種弛緩。當吾人精神集中時，或人格凝聚於一點時，不覺有所謂空間，空間觀念乃產生於吾人精神之渙散。由精神之渙散，乃將綿延不斷之自我，擴爲

多數斷片之自我。由多數自我之互外，乃得所謂擴延之空間觀念。故實際上，空間之成，成於意志之缺乏，或注意力之不集中，其本身乃空無所有者。時間不然。時間乃宇宙創新不息之流，其本身爲不可分割之綿延。所謂綿延，即生命衝動之本身，其性質爲聯續的，創新的，堆積的。自時間之爲綿延言，前一刹那與後一刹那之相續，猶如流水之相續，前一刹那之積於後一刹那，則猶如雪球之堆積，愈滾而愈大。前一刹那與後一刹那之關係，非如粒粒珍珠在一串中之關係；中間有空隙可得者；亦非如泡影與花，旋生旋滅，前一刹那逝後，後一刹那乃繼起而代替之者。「因吾人之綿延，非僅一瞬之代替另一瞬，蓋如是則除現在外，別無所有，無過去之擴張於現實，無進化，亦無具體之綿延。綿延者，乃過去之繼續的進展侵入於將來，而於其前進時，逐漸擴大。過去之增長無窮，其保存亦無限。」（同上p.4）一切過去皆積存於現在而無所失。宇宙與吾人之生命或人格，即此綿延之擴張，包羅一切過去，而每一刹那有每一刹那之新狀態，即每一刹那之增加，均爲新的增加。宇宙之創新不息者，職是故耳，此爲柏格森之眞時觀，亦即其哲學。此爲變之哲學，亦即以時間爲主之哲學也。

實用論一方面重視價值，一方面亦重視時間。自其重視時間之一點言，實用論與柏格森之說，實有相同處。實用論之眞理觀，因以進化爲主，以時間爲主；即其實在觀，亦以進化爲主，以時間爲主。實用論視眞理爲相對的，無絕對不變之眞理。一切眞理皆有時間性，皆爲暫時的，有待將來事實之

證明或改正。今日爲眞理者，明日可不成其爲眞理。眞理在時間之演進中。吾人以時間之演變而試驗眞理。此事果眞歟？實用論曰以此事將來之後果決定之而已。一事之眞，不在其過去之如何如何，而在其將來之如何如何。故美哲孟泰久（Montague）名之爲『未來主義』（futurism）（見所著The Ways of Knowing, p. 138–147）此未來主義卽以時間及進化爲本之主義。雖宇宙之實在，實用論亦視之爲未完成的，爲創造中的，爲可以改善的。實在非一成不變之實在。吾人可以製造實在可以改善實在。實用論者席勒氏有「創造中之實在」一文，認吾人之實在爲吾人所創造，其言曰：「實在乃爲吾人，及爲吾人所知之實在，一如眞理爲吾人之眞理。然吾人所判斷爲眞者，吾人卽視之爲實在，接受之爲事實。向之本爲最空泛的假設，今可團結成爲最堅固及最無可疑之事實。故依知識論而言，自吾人知識之所及或所能及論，眞理之創造與實在之創造似根本爲一事。」（見Studies in Humanism, p. 429）姑勿論此言正確否，然其視實在爲創造中之實在，實以時間及進化爲重，則無疑也。至懷黑德氏之以實在爲歷程，其主張亦與實用論同。懷氏在「歷程與實在」（Process and Reality）一書序言上，自認其說受柏格森及詹姆士等之影響，可見懷氏之重視時間，亦無問題。總之，現代哲學之以時間或歷史爲重，必無人能加以否認者也。

（六）

現代哲學以受科學方法及數理邏輯之影響，遂傾向分析，而其分析，且極精細。現代哲人中，有主張以分析爲哲學之正確方法者，甚則有認哲學之唯一任務，即在分析，而不在系統之成立者。英哲羅素首倡此說，摩耳及布洛德（C. D. Broad）諸人贊同之，而維吏斯坦（Wittgenstein）及維也納學派更趨於極端。認哲學除分析之外無他事。如維吏斯坦即謂：「哲學之目的在使思想獲得邏輯的清晰。哲學爲一種活動，而非一種學說。一種哲學著作之所含，根本即爲解釋。哲學之結果非一羣『哲學的命題』，乃使命題明晰而已。故哲學當使含糊不明之思想成爲界畫分明而清晰之思想。」（見所著 Tractatus Logico-Philosophicus, p. 77）此種主張之正確與否爲一事，然其可表現現代哲學之注重分析，則無可疑也。

現代哲人之主張以分析爲哲學方法者，認宇宙內之一切事物，哲學上之一切問題，吾人所用之一切概念，多半爲空泛的，混亂的，複雜的。欲將空泛的化爲確切的，混亂的化爲有秩序的，複雜的化爲簡單的，勢非加以正確之分析不可。哲學上不少聚訟不決之疑難問題，其過多在不知分析，或分析錯誤。例如知識論上能知與所知間之關係問題，唯心論者認能知可以影響或改變所知，新唯實論者則認能知不能影響或改變所知。雙方旗鼓相當，爭論不決。然據現代哲人路易士之分析，則此一問題，實有解決之可能。蓋第一、吾人須問此能知之所謂「知」究爲何種之「知」？直覺之知

歟？抑概念之知歟？如爲直覺之知，則能知決無所加於所知，即不能影響或改變所知。以直覺所得，必如原狀故。如爲概念之知，則能知必有所加於所知，即所知必已受概念之解釋，所知已非其原來之情狀。若然，則謂能知可影響或改變所知，似無不可。第二、吾人須問，所謂所知，究爲何物？如所知爲個別之事物，若木、若石、若書、若筆，則能知亦必有所加於所知，以此等概念，含義甚豐，決非當前之所知所能盡也。如所知即一種純粹之「所與」（pure given），則能知不能影響或改變所知，以能知僅能解釋「所與」而不能變更「所與」。「所與」縱在能知之中，在經驗之中，然決非能知之力所能創造之者。是從所知與能知本身之分析，而此兩者間之關係乃較爲明白。此分析之力也。

故主張以分析爲哲學方法者，其分析常極精細。如羅素之哲學，即以分析精細著稱。試舉一事爲例。羅素認在直接確實之經驗中，無主客或能所之分。主客或能所之分，由於記憶與推論。如「我見一三角形」之命題，普通必以爲有主客可分，但如細加分析，則主客之分實不在直接經驗中。蓋「我見一三角形」命題中之「我」與「見」，均非直接確實而可靠者。此「我」乃依乎吾人之記憶與希望。以吾人有記憶之經驗，及有希望將來之經驗，然後有所謂「我」。吾人可曰：「我現見一三角形，而我曾見一方形。」此前後兩「我」在命題中之相同，實依乎記憶。故從「我見一三角形」之命題中而求其直接確實者，則必除去此「我」，而將此命題改爲「一三角形被見」，然在「一

三角形、被見」之命題中，此「見」仍非直接確實者。以「見」必有能見，而能見爲眼。但眼能見之知識，必待經驗而得。初生之兒，必不知眼能見也。是此「見」字亦可除，而此命題當改爲「一視覺的三角形發生」。此「發生」爲直接確實者，其他皆爲記憶與推論。（見所著 Philosophy, p.207-8。）此由分析而得之結論，雖不必卽爲眞理，然苟分析正確，則結論必常正確也。

惟以分析爲哲學方法是一事，而分析之精細又爲另一事。現代哲人之哲學方法不必皆爲分析法，且有進而反對分析法者。如柏格森卽反對分析法，認分析足以變更事實，認分析不能窺見宇宙與生命之眞相，主張以直覺法代替分析法。但柏格森雖反對分析法，吾人仍不能謂其哲學爲不重分析或絕無分析。事實上，柏氏哲學固有極精細之分析；如彼在「創化論」一書，卽曾將「無之觀念」（the idea of nothing）加以極精細之分析。此種分析，雖專言分析法者，亦不能超越之。（關於「無」之分析，不能在此詳加介紹，讀者可參閱是書第四章。）他如柏烈得萊之哲學方法，亦非分析法，然其分析之精細，則爲近人所共認。彼在「現象與實在」一書，極端表現其分析精細之精神。此雖名爲辯證法，然辯證之本身卽非藉分析不能成立。蓋辯證在表現概念或命題之矛盾，而概念或命題之矛盾，非加以分析，卽無法窺見。是辯證法實仍以分析爲本。柏烈得萊是書本志在表現「關係」之矛盾，然彼卽從分析關係與性質之本身着手。彼認從性質方面言，關係與性質不

能分而成立，亦不能合而成立。以（一）性質不能無關係。何以故？因性質爲多數，多則彼此分明，彼此分明，則必涵蘊關係。若無關係，則彼此無別，無別，則無不同，無不同，則無所謂性質。例如，甲與乙爲兩種不同之性質，但此不同點（difference）何在？若在甲與乙外，吾人即獲有關係。若在甲或乙內，則甲或乙之本身，又必自起分別而涵蘊關係，即甲或乙之本身及其不同點間之關係。然（二）性質又不能有關係，性質與關係共在，亦不可理解者。何以故？因任何一種性質，如甲，必有兩種特性，一方面在造成關係或維持關係，（因關係無性質或端爲不可能）一方面則爲關係所成，（因無關係，不能有性質）。是甲之爲甲，既爲關係所成，又不爲關係所成，而甲之本身，乃發生矛盾。緣甲之本身，已有此兩方面，此兩方面成爲新性質，即需要新關係，如是可產生無窮之關係故。又從關係方面言，關係無性質有困難，有性質亦有困難。以（一）關係無性質不可能。何以故？有關係而無性質，即關係無意義故。蓋關係之所在，即性質或端之所在。謂有關係而無端，乃矛盾辭也。但（二）關係有性質，關係如何能與性質共存，亦成問題。何以故？因關係之於性質或端爲有物？抑無物？如無物，則關係不存。如有物，則關係本身成爲一新性質或端。此新性質與任何一性質間，需要另一關係，如是可產生無窮之關係。（見 Appearance and Reality，第三章。）此固辯證法也，然非有分析能力者，亦不能爲此。可見現代哲人不論其方法爲何，其分析均極精細。謂分析精細爲現代哲學之一特徵，

必無疑問也。

上述之六種特徵，可視爲現代哲學之特殊表現。此各種表現之是否正確，作者絕未加以批評。此不能謂作者對上述各種特徵，皆表同情。作者之所以不加批評者，以此非本文任務。本文任務不在批評，而在以綜合敍述之方式，說明現代哲學之趨勢。此雖不能無個人之主觀色彩，然其目標則在力求客觀。但作者敍述是否客觀，甚而此六種特徵是否爲現代哲學之特徵，則惟有讀者加以判斷而已。

四　現代心理學派別及其意義

黃　翼

凡知道一點心理學的人，都曉得在理論系統方面，現在有許多學派。吳偉士（R. S. Woodworth）的「近代心理學派別」（謝循初譯商務）分述五大派海布列得（Edna Heidbreder）的一本同類的書名叫「七種心理學」；「一九二五年的心理學」和「一九三〇年的心理學」兩巨帙中代表更多人的觀點。此外其宅概述總論的著作，又各有各的去取。確是支脈紛歧，難于僕數。這許多流別各樹一幟，聚訟紛紜。有些論者，遂以爲這是心理學失敗的表徵，至少也是一種不應有的病態。本文先將主要各派的來源背景及其主張的特點，作一極簡括的鳥瞰，然後討論這種諸家並起的情形意義何在，是利是弊；現在的狀況是否完全雜亂無章，是非莫辨。

（甲）　現代心理學派的統緒和概要

這些學派，大多數崛起于十九世紀最後幾年至二十世紀最初十幾年。這時期中現狀雖然似乎頭緒紛繁，但若稽溯各家發生的背景和歷史，也未嘗不可以看出宅們的源流脈絡。——我們也知道，凡一種思想潮流的發生，不是單純的一派衍變，必定是多種影響匯合的產品，而思潮的要旨，尤不是寥寥數語所能概括或使人真正明瞭。但本文的篇幅，既然和洋洋數十萬言的專書不同，爲

要表示各派主要的特色及其相互的關係起見，自然不得不猛加剪裁使其簡單化。

心理學從古以來和其它科學是一樣的原是哲學的一部分，及至十八世紀英國派的哲學家建立經驗論的聯想心理學說（associationism），其經驗性和機械性已漸接近實驗的觀點。同時因物理學、化學和生物學之發達，故科學的理想，深入人心，先覺之士，如赫爾巴特（J. F. Herbart, 1776–1841）之流，深感心理學有科學化之必要。到了十九世紀的下半，傳統的心理學說和神經系，感覺器官的生理學匯合實驗的（生理的）心理學遂誕生。這件大事通常以一八七九年文德（W. Wundt）在德國來比錫（Leipzig）大學創立心理學實驗室爲紀元，當然是爲方便起見，多少帶着武斷性。但是這新與的「實驗心理學」以文德爲中心，則無疑義。

這個運動頭角崢嶸，旗幟鮮耀，有「新心理學」之號。理論的立場是心理學，必須和哲學分手，而和物理學等並肩爲科學之一。所研究的對象，不是玄學的「心」，而是吾人直接的經驗或意識的現象。方法是忠實的「自察」或「內省」。內省的初步，是像化學一樣將資料（即意識的內容）分析爲幾種：「原素」，——即感覺意像和情感。然後研究這些原素如何聯合成爲複合的經驗。——這個綱要，雖非文德個人的心理學說的全豹，却是那時的實驗心理學實際上的依據。其中傳統的感覺說和聯想說的成分是很明顯的。

有人說，現代的一切學派，幾乎都是對文德的正統心理學的某一方面的反抗。此語確有見地。和文德同時的，已有布楞塔諾（F. Brentano, 1874）別樹對抗的主張。他反對文德着眼在意識的內容的見解，以為心理學的對象，在乎心的「作為」(act) 而不在作為所產生的內容。譬如「我見紅色」這件事，文德以為心理學的任務是描寫所見的紅色；布氏則以為「看見」的活動才是心理學的題材。——一般而言，後來的許多學派，不歸文則歸布。這兩位大師在近代心理學史上的重要性，正相匹敵。而「內容」和「作用」兩個概念，又可以說是現代心理學派別的分水嶺。

文德的學生庫爾培（O. Külpe）所領導的浮茲堡（University of Würzburg）學派，在新世紀最初十年左右，用內省方法專門研究思想的歷程。結果是由文德的觀點渡入布楞塔諾的觀點，形成一種混合的系統。他們發現有許多「思想」、「態度」是不能分析為感覺意像等具體的原素的。又思想的進行，不能用聯念的原則來解釋，而是受一些「決定趨向」的支配。「無覺像的思想」和「決定趨向」實都已是「作為」的概念而非「內容」的概念。關于無覺像思想的爭論，又是現代諸家分立的一個大關鍵。

文德的嫡傳，主張專門用內省方法描寫意識的內容的，是久駐美國康乃爾大學（Cornell University）的鐵欽納（E. B. Titchener）。此派先因與「功能派」對峙，稱「構造派」(structuralism)，

後來因爲討論摩擦的結果，主張更加明確，稱「純在心理學」(existentialism)。鐵氏以爲科學的職務，不在解釋、估價的應用，而在客觀的描寫實際存在的現象，意識歷程的本身，只是發生，存在，而下包涵「意義。」吾人日常心目中的經歷，已經滲入了無數意義、估價的成分。純科學的心理學，祇可以素描淨純存在的意識，如感覺等，而不問那些外加的意義。所以鐵氏所謂「內省」是一種很特殊，很需要特別訓練的技術。

功能派 (functionalism) 以芝加哥大學 (University of Chicago) 爲中心，而以詹姆士 (W. James)，杜威 (John Dewey)，安哲爾 (J. R. Angell)，諸人爲代表，他們以爲一味描意識的構造，是沒有多大意思的，要在探究意識的功能。意識現象，是生物應付環境，滿足需要的一種工具，須從它和生物的生活活動的關係上着想，方不失其要義。此派注重心理的活動，類似布栲塔諾；而其注重意識的適應的作用，則是生物學觀點的產品。

從功能派再進一步，便是行爲主義 (behaviorism)。功能派擴充心理學的範圍，令其包括生物的行爲，而探究行爲和意識的關係。華眞 (J. B. Watson, 1913) 則以行爲惟一研究的對象，而排斥意識。行爲主義者大都是動物心理學家，富有解剖學生理學的興趣及唯物的，機械的哲學主見。動物可以觀察的，祇有外表的動作和生理的歷程；內省方法，則無所施其技。他們覺得專門研

究動作行為，用生理學的概念來作解釋，已可以成立系統的科學；內省的意識。反是主觀，無左證，不能成為科學的資料。華真否認意識，否認本能，否認遺傳，否認行為的目的性和智慧性；專用感官刺激，神精傳達以及筋肉和腺的反應來解釋一切行為。——但是此派後來在淮斯（A. P. Waiss 1925）赫爾（C. L. Hull）等人手中，頗有由淺入深，由粗而精的發展。

麥獨格（Wm. McDougall）主張心理學應以行為為研究的主體，比華真更早。但他對于行為的概念和行為派恰恰相反。華真是極端的機械論者，而麥氏則是目的論者。自古希臘以來，心理學說或側重情欲，內省派的意識內容，行為派的刺激反應聯絡，都可以說是理智的。麥氏則以為行為的要素，在乎由于內發情欲的策動，努力追求某種目標。理智和動作，無非是達到目的的手續方法。他于一九〇八年開始「社會心理學緒論」（劉延陵譯，商務）一書中，條舉動物和人的基本情欲（本能）證明其為一切行為和社會制度的原動力。此派稱「目的派」（purposivism）或「策動派」（hormic psychology）。

「心理分析派」（psychoanalysis）的產生，根本不在心理學範圍之內，而後來對于心理學影響極大。佛洛伊德（Sigmund Freud）是個精神病醫生，為了實際診療，仔細研究過許多個別的病人，結果建設一個色彩特殊的心理學說。他解釋行為，注重在情欲的作用，和麥獨格相同。但其特

出的貢獻在乎證明有許多我們自己不能覺察的心理活動，支配着我們的行爲，產生變態的症狀，——所謂「潛意識」。換言之這重要的心理作用反而不在意識範圍之內不能用內省方法自察。這又是「內省派」的一個致命的打擊佛洛伊德的學生阿德勒(A. Adler)榮額(C. G. Jung)等，各有獨立的主見，別立名號，不須細述。

再回溯到布楞塔諾，他的門生，衍爲奧大利學派。挨楞腓爾斯 (C. V. Ehrenfels) 以及格拉茲 (Graz) 大學的邁農 (A. Meinong) 這一系在知覺方面也深覺原素和聯想原則之不足以論明一切。知覺的內容有它們的空間上和時間上的形式組織，例如一個三角形或一只樂調。這種組織上的特點，或「完形的屬性」(Gestaltqualität)，屬于整個結構，而非任何原素所固有，從原素及其屬性不能解釋它們的由來。格拉茲學派提出的原則，是說原素組合爲整體時，便產生了新的屬性，——這是一種「創化」的概念。他們和浮茲堡派一般，接受傳統的原素學說，而加以補充。

現代的完形心理學派發生于一九一二年，中心是德國柏林大學，領袖是威爾特海麥 (M. Wertheimer)，剋勒 (W. Köhler) 和科夫卡 (K. Koffka)。他們和奧大利派同以完形結構爲出發點，但解決則全不相同。其所受最大的影響，是所謂「現象學」(phenomenology)。現象學出于布楞塔諾的學生胡塞爾 (Husserl, 1900)，原是哲學的範圍，後來漸漸變成實驗心理學的一

種方法。這種方法，是取着普通人毫無理論成見的態度，將直接經驗加以完備準確的描寫；如卡滋(D. Katz, 1911)關于顏色，盧禀(E. Rubin, 1915)關于視覺圖形的實驗研究。完形學者先研究知覺，後擴及人和動物的行爲，覺得用感覺原素和聯想原則來說明知覺，以及用「反射弧」「感應結」來說明行爲，同樣地左右說不通。于是根本放棄先分析爲原素再加綜合的傳統成見，採用「實驗現象學」的方法，接受完整的結構爲基本的資料，直接研究其產生的條件原則。他們另創一些假定來說明一切，以新物理學的「場野」(field)的概念爲主幹。身心的基本活動，不是一些分立待綜合的原素，而是本來融匯一貫的，整個的野場歷程。神經場野的動力的結構及其推移，說明意識和行爲的表現和變化。

以上是最基本最有歷史關係諸家的源流概要。此外，如商戴克(E. L. Thorndike)自稱「聯絡主義者」(connectionism)，可算是聯想學說的現代代表；勒文(K. Lewin)的「方位心理學」(topological psychology)，是完形心理學的一支，托爾門(E. C. Tolman)的「目的行爲主義」(purposive behaviorism)，融冶行爲說目的說和完形說于一爐；赫爾(C. L. Hull)原有「新行爲主義者」之稱，近年應用象徵邏輯，試行建設一謹嚴的演繹的心理學統系。德國除柏林派的完形心理之外，尚有一些其它注重完形概念的學派。又有所謂「體會心理學」者，以爲

心理學不應模仿自然科學，應另用「體會」(understanding) 的方法；最著名如斯普朗額 (E. Spranger) 實際的工作是觀察個人性格的偏向，分辨人的「類型」。——其餘不勝一一縷述。

(乙)　關于心理學派的批評

從上面所述，簡直可以說，現在的心理學，是在一個春秋戰國的時期。固然，其它科學，也各有許多懸而未決的問題，引起歧異的學說。然而大都是局部的事實的問題，原則上是可以用實驗方法來解決的。至于基本的綱領，大致總相當穩定。心理學除了實驗的問題之外，所謂學派，所爭論的動輒是一些最根本的問題，使人覺得這門學問，豎起了科學的徽號，雖已有六七十年，却似乎連基礎都沒有奠定。于是有許多學者，對于這些學派，根本發生反感。例如現在第一個心理學史的權威波林 (E. G. Boring)，以及向以淹博公正，集現代心理學大成著名的吳偉士，也都對于學派，頗有微詞。這些消極的意見，總括起來，大約如下：

(一) 或謂心理學派別紛歧，表示內部分裂，沒有共同的目標，不能合作，只是消耗精力，無補于事。是一種幼稚病或青年病。

(二) 或謂學派紛爭，不足以代表心理學現狀的眞相。在實驗研究方面，心理學方法，日益精密，所獲可貴的事實，日有增長，成就並不低劣。各種研究的進行，事實上並不受學派理論的限制。自

文德高唱描寫意識內容之時，兒童心理，動物行爲，個別差異，智慧測驗，精神變態，社會心理，以及種種實用的試驗已經四面八方分頭發展。關於實驗事實的本身，大家也祇能接受承認。學派所爭論的，祇是些系統理論的問題。

（三）或更進一步，謂科學的目的，專在搜求事實。理論學說，無非是刈除未盡的哲學老把戲。有時簡直只是一些外行的哲學而已。

（四）或謂創立學說的人，動輒預先規定一些原則，敎人應當如此，不應當如此。這是「先驗的」（apriori）束縛，對於科學的發展，有害無利。

（五）或謂創立學說的人動輒吹毛求疵，說別人都是錯的，只有他一人一派是對的。揣其動機，無非是新進少年，沽名釣譽，以壓倒他人，擡高自己爲得意。

批評學派的人，大都主張博採衆長，不拘一說。波林以「折衷主義」號召，謂學派是先驗的，從理論的立場定下一些信條，折衷主義是歷史的，以心理學發展的實況爲選擇的依據；學派是有朋黨的，折衷主義純然是個人的；學派是排斥異己，善爭好辯的，折衷主義是寬洪大度，與人無忤的。他接着表示他個人對於一些主要理論問題的態度，並謂大部分心理學家大約同情於他（一九三○年之心理學）。

吳偉士以為各派各有偏重，在所偏重的方面，各有特殊的貢獻。純在派的功勳在於感覺；完形派的特長在於知覺行為派的獨到處在於動作；策動派則闡發需欲的重要。他自己的「動的心理學」(dynamic psychology) 却可以兼收並蓄。有人批評他騎牆，他說牆上冷靜而且看得遠些，(參看現代心理學派別。)

(丙) 學說學派的意義和價值

這些批評，我們承認頗有一部分真理。便是最嚴厲的幾點，也有某派某人某方面，可以說應用得上。無謂的巧立名目，有意的聳動聽聞，以及學術討論之中，不能完全刪除個人自我的成分，——有時難免確有其事。一個人熱烈的接受某一觀點之後，常常見解便陷入一轍，僵化固定，失去了可塑性；以後縱然事證相反，也難於矯正。這些都是學派可能的流弊。

但是這些消極的論調，對於上述學說學派內在的價值和存在的理由，似乎未免過於悲觀。我們以為學說系統有它的必要性；便是學派分立，對於心理學的影響，大體上也是健全的，可能的弊害，未免過受誇張；而諸說的產生以及現在的狀況，又似乎並不是那麼紛亂無歸宿。下文分項略陳管見：

(壹) **科學的事實**和理論

近代科學的產生，是深感前此哲學憑空懸揣之無結果，銳意從觀察事實下工夫。三百年來科學的成績，更加增强這個信念。於是有許多人，就發生崇拜事實疑忌理論的心論，以爲事實是客觀的，根本的，不會錯的；理論是主觀的，虛空的，說不定是已遭貶黜的哲學的復辟。科學祇能描寫事實，無所謂解釋。科學的公律，無非是事實的總括，等事實積累充足了，自然可以歸納出來的。培根(Roger Bacon)早已主張，科學方法，初步是搜集事實，最後才歸納而得公例。

還有經驗派的知識論，謂人心是一塊白板；一切智識都由官覺進來。自然事變，只是一件件相繼發生，其間的因果關係，或所以然，不是直接觀察得到的。所以智識的要素，無非是一點一滴的經驗，一條一件的事實。這種論調，可以用休謨(D. Hume)爲代表。

以上的見解，可以說是十九世紀的「實證主義」(positivism)的根本偏向。這種哲學，又有民族風氣的關係。美國心理學家瓦震(Goodwin Watson)到柏林和維耶納游學回美後著有一文，比較德奧心理學和美國心理學的差異(Psychology in Germany and Austria. Psychol. Bull., 1934, 31, pp. 775-772.)，第一項說德奧心理學家比較的注重思想而不注重事實的積聚。向一些德國心理學家報告一個美國的研究之後，聽者就問，「是的，但是事實如此，又怎麼樣呢？這有什麼涵義呢？」換句話說，在美國這種問題是可以無人提出的。許多美國的研究的確是羅列所得的

數量資料施行繁復的統計手續之後，就算完事；作者讀者都已覺得滿意。許多人以為這樣才是客觀的，科學的。

關於這個問題，我們以為唯有「學而不思則罔，思而不學則殆」一語，是顛撲不破的眞理。玄學所以無結果，不是在乎推論太多，而是在乎觀察太少。理論脫離了事實，才成了空洞的懸揣。反之，只有一大堆不相連繫的事實，是沒有意義的。科學是系統的，理性的，要能夠表現事實內在的關係；要能夠用一些一貫的原則，解釋已生事實的所以然，預測未生事實的所必然。——所謂科學祇能描述，不能解釋這句話，只是「解釋」二字的定義問題。問物理學家為什麼飛機會飛，播音機會說話；問天文學家為什麼月會蝕，時令會暑往寒來，何嘗不可以獲得相當滿意的答覆。原子電子論，便是科學的目標在乎尋求一貫的解釋的證據。

進一步說，事實和理論，描敍和解釋，不是可以嚴格劃分的。描寫事實，必須用一些語言符號所代表的概念；而這些概念，常已蘊涵某種假定。一說「太陽下山」，就假定地靜日動，一說「魚吾所欲」，就包涵意欲的概念；一說「記性不好」，就暗示「官能心理學」（faculty psychology）的見解。這些假定暗涵盲用，不加究詰，最為矇害眞理。純粹不涉原理的描寫，幾乎是不可能的。科學不能避免假定，但目標是要使假定都成為自覺的，明顯公開的；而且故意要採用一些最簡單、一貫、合

理、而能統括一切事實的假定，——便是一種理論的系統。

再從科學方法着想，培根所謂先集事實，再加歸納，絕不是科學研究步驟的眞相。沒有一個深刻的問題，可以靠這種漫無計畫的手續來解決的，研究實際的情形，大概如下：實驗觀察未開始之前，大約先已深思熟慮，預有一種假設。有時極遙遠不充足的一點事實，就可以觸動靈機，引起極大胆的假設。然後根據假設，仔細推論，如果假設是對的，那麼在某種條件之下，應當有某種結果。這時才布置所需的情境，觀察所問的事實，來試驗假定之當否。如事實和推測不符，就根據事實，修正假定，再同樣付諸試驗。科學方法是演繹歸納同時並進，事實、理論，相生相成的。一個良好的假定，自身雖然未必全對，却可以指示中肯的實驗，追出重要的事實，使智識更近眞理一步，這是理論學說最重要的作用和價值（heuristic value）。

因此，我們不能不認爲「實證主義」的見解是錯誤的。事實不是科學唯一的目標，理論是必要而無可避免的。心理學數十年來各方面獲得的事實，已經浩翰繁賾，非一人畢生所能盡習。（參看 Woodworth, R. S. Experimental Psychology, 1938）。所缺的正是一個能夠統御這些事實的理論系統，心理學因爲題材內在的困難，到現在尙沒有一套概念、原則，能够解釋行爲或心理活動，令人得到眞正的合乎科學水準的「了解」。於是也就沒有一套共同採用的語言（術語，

可以準確地描寫事實。那許多學說，不是無理取鬧，而是對於這迫切待決的問題的努力。

（貳）學派分立的利弊

在這種情形之下，自然有許多不同的猜測或假設出來。其最有精采見地能夠引起許多人的信從的，就成為學派。各派盡力尋求實驗的證據，表現己說之長揭發異說之短。這種現象，也是勢所必然，而大體上有益於科學的進步的。在眞相未發現之先各種可能的解決，都不應忽視；各說的價值，都應當儘量發揮。譬如偵察一件疑案，一切線索，都有徹底根究的必要。又譬如歧路亡羊，惟一的辦法是多用人夫，各路跟尋到底。就是證實此路不通，也是一種貢獻。說不定殊途同歸，在目的地又可以會聚。

思想是有惰性的。科學家的理想，儘管說是遵從事實的指示，實際上，傳統，習慣的假定，常常視為當然不復疑及其有錯誤的可能。那時唯有遇到外來的迥異的思潮的衝擊，方才令人瞿然而驚，引起懷疑和重新考慮。例如閉關自守的民族的文化禮俗常有極强的保守性；必須和異族文化相接觸，方能引起改革。假使科學學說，是大一統的，——如加利略以前的亞里士多德學說，——則思想停頓，永不能自己發現錯誤。學派分立的局面，彼此討論、批評、互相糾正，結果可使各家思想，謹愼周密，時常進步。

學說的爭論，又好像律師的庭辯，各人盡可竭力表現己方的立場；彼方的道理，自有彼方律師負責。縱令各執偏見，持論有失公平，最後自有多數心理學家盡法官陪審員之職。若不是各家徹底，討論，則「折衷」「騎牆」的人，也無從施其採擇。

至云學說在消極方面常常有所「排斥」，不免限制學術的發展一節，這是將學理的主張和實際的研究混為一談。學術是自由的；沒有一種學說，能夠禁止別人從事於他認為有價值的研究。理由不充分的批評，常常適足以激起反動的努力來證明其謬誤。鐵欽納排斥功用的立場，反而引起功能派針鋒相對的宣言。華真否認意識，否認遺傳，而內省的研究，照舊發達；近年關於「遺傳」「生長」的實驗，更加精密而有結果。——余非是能黜百家獨尊一說，或是主持研究出版機關的人，濫用職權，限制異說研究發表的機會；那是政治和個人道德問題，不是學說的問題。在學術的立場，主張批評，儘管極端，實際的研究，則宜互相尊重，互相幫助。

（叁）學派與折衷派的比較

有些人以為所謂折衷派的立場，根本是不合理的。一個成系統的學說，要點正在要用一些原則來貫穿心理學全體的事實。假使專用一說來解釋某一部分的材料，而另用他說來解釋其它部分，便完全失去了學說的要旨。況且學說各有其統一性，常常和它說不能相容。如果割裂支離，東拼

西湊，結果必定成功個非驢非馬的四不像。荷林渥斯(H. L. Hollingwarth)說，他不明白持這種見解的人，晚上如何睡得着！

這個問題，似乎須看折衷者的具體主張如何而定。假如一個人星期一、三、五是行爲派，星期二、四、六是完形派；或是談到感覺時就從純正說，談到知覺和智慧行爲時就從完形說，談到動機時就從策動說：…………那麼，豈但有失眠的危險，思想那樣分成幾個隔絕不通的區域 (logic-tight compartments)，簡直是一種心理分裂 (dissociation) 的狀態！假如折衷的意義，不是一味並存雜湊，而是採取各說一部分可以獨立、不相矛盾的意思，改變、補充、貫通、融會，令其成爲一個自具系統的理論，倒也可以無背於邏輯。

不過既是自成系統的理論，也就是一種學說，一家之言了。也許大多數心理學家，多少都在那裏折衷；也許折衷的主張，比一些偏激的學派，更爲接近眞理，但是這種折衷的系統，和所謂學派的系統根本差別何在呢？

上文所引波林之說，謂學派的主張，是先驗的；折衷派的見解，則是根據實驗事實和歷史的指示的結論。——這句話絕對不能使學派中人折服。任何學派的主張，都有它的背景和證據；都是考

慮過去的歷史和當時的形勢，自以爲最爲切中時弊而適合一切事實的。策動說的先驅，上溯希臘；麥獨格羅列許多觀察的事實，證明非從本能驅策着眼，不能了解人和動物的行爲。（見 Outline of Psychology 1924, Chap. I）。行爲主義發源於動物心理的實驗；倡始者眼見內省派的內鬨紛紜（如關於「無覺像思想」的存在問題），無從判正，才認爲內省方法不適合科學的標準。完形說是在實驗室中誕生；在那篇奠基的文字中，威爾特海麥將多種舊說一一細加考慮，才斷定非另覓途徑，不足以說明「似動」的種種現象（Wertheimer, M. Experimentalle Studien über das Sehen von Bewegung. Z. Psychol; 1912,61161 ff.）換句話說，任何學派的學說，命意也都是從後驗的歷史的。反之，任何折衷的方案，都不是已經證實的定論，而是個人的判斷假定，都含有不少先驗的成分。

有黨與無黨，也不足爲學派和折衷派辨別的標準。一種學說，無論稱爲「折衷」與否，只要能够適合許多人的心理，都可以感召同志，蔚成派別。立說在我，信從在人；不能强人接納，有意創造朋黨；也不能希望沒有別人贊同，保持「一人派」的地位；尤不能以主張者限於個人，爲折衷派較優之證。

至於能寬容宅說與否，又是個人性情興趣的問題，不是學說本身的問題。學派中人，儘有自是

其是，不參加爭論的而折衷派批評學派，有時也頗爲嚴厲。這句話並無反詰責備之意。學以辯而明；君子之爭，無傷大雅。純粹學術的討論，我們原以爲是利多害少的。只是表示這點也不是學派和折衷派必要的分別。

因此我們覺得波林的對照的考語，對於學派未免過於苛刻。學派和折衷派，都是希望解決心理學根本問題的嘗試。大抵學派的主張，有牠特別精到的創見，所以能夠聳動許多人，引起注意和贊佩。但正因如此，也容易陷於偏激；或只集中興趣於一點而忽畧其餘。折衷派享受現成，靜觀得失，易近中庸。但牠的長處是建設在學派的貢獻之上的。

就心理學界人物而言，誰屬學派，誰屬折衷派，似乎也極難區分。如強加歸類，必定言人人殊。吳偉士在他的書中，臚舉許多「中立者」（派別末章）我們不難想像，其中有幾人必有人認爲大有商量餘地。實際上所謂同一學派中人，見解未必盡同。（波林謂完形心理學者主張都是一致的，並非事實（參看 K. Lawin, Principles of Topological Psychology, p. viii.）所謂折衷派者，對於各派多少又各有偏向（吳偉士派別，英文本十六頁）。波林自云他的折衷說，和刻勒的主張甚相近（一九三〇年心理學，一二七頁）。可知有派無派，是相對的，而且是定義的問題。如果用「全或無」的標準（all or nothing），那就人各一派，而且都是折衷者；如果就一般趨向而言，那麼，現

代心理學理論，只有幾個大問題，各有幾種主要的主張，各人都不免有所偏向。

（丁）各說歧異中的一些共同趨向

上段的結論是學說有它正經的任務，是必要不能避免的。本段再從歷史的事實着想，探究近代學說的爭論，是否一味糾紛循環，毫無歸宿。

假使如波林所言大多數心理學家都是折衷主義者，而且大家的見解，有不少積極符合的地方（前引文一一五——一一六頁）那便表示，就整個心學界而論，已不無一些見解，漸有成為一般公論之趨勢。縱使當事人始終各各堅執一詞，在陪審員心中，事實的眞相是會漸漸呈露的。不過必須各方證供完備申論透澈，然後陪審者的考慮，可以沒有遺漏偏蔽。

不但一般心理學家的態度，可以作學說討論收穫的表徵，便是所謂學派的主張，也不是一味矛盾歧異。有些問題，各家的意見原沒有多大衝突。而一派發展演變吸收它說優點的例也數見不鮮。甚至於可以說沒是一派不多少受到它派的影響。

最近漸有一些概論學派現狀的人，注意到它們共同的方面。例如上文已提到的海布列得的書，和達謝爾在美國心理學會一九三八年年會的致詞(Dashiall, J. F. Some Rapprochements in contemporary psychology. Psychol. Bull; 1939,36:1-24.）似乎各家的意見，並不是完全

主觀無是非；又不是完全新陳代謝，隨生隨滅的。有價值的貢獻，自然會保存下來，成爲心理學永久基業的一部分。

現在我們試憑個人的觀察，從基本的理論問題着想，列舉一些實例，來證實這個趨向。

自從一九二七年鐵欽納逝世，極端的內省主義，似乎也已殉了他而成歷史的過去。這不是說，現在的心理學家沒有人用內省方法分析人類意識的構造，而是說幾乎沒有人主張這是心理學惟一正當的任務。普遍的傾向，顯然都是以行爲爲心理學的中心題材。麥獨格最早提倡研究行爲，前文已及。完形派，心理分析派也都是以行爲爲主體而以意識爲行爲的一方面。

行爲是不限於人類的。現在心理學家研究行爲，又無不接受生物學的進化論的觀點，打通人和低級動物間的界限。

在行爲的研究中，意識居於甚麽地位，最是各派分道揚鑣的問題。自行爲派的完全排斥意識，以至完形派的以意識現象爲了解行爲的重要資料，其間意見的距離，可謂極遠但行爲的客觀觀察和控制分析，則是大家認爲不可少的方法。完形心理學家，根據「同形說」的假定，雖然竭力主張利用現象經驗的指示，來做建設生理學說的參考，却未嘗專用現象經驗作爲學說的唯一證據。他們關於行爲的研究，實際上大多數還是用客觀的方法。科勒的人猿智慧實驗，可以爲例。甚至在

知覺方面，也常用動物爲被試而觀察他們行爲的表現。

說到方法，又有一個潮流會合的例，值得我們一提：在歷史上統計方法的發展，是出於智力測驗，和「正統的」實驗心理學幾乎如風馬牛不相及。但是實驗的資料，加以統計的分析整理，實是最謹嚴完美的辦法。近今統計學的概念方法之應用於實驗研究，已成極普通的情形。編著數量方法課本的人，也開始正式將統計方法和「心物方法」(Psychophysical methods)融於一爐(例如 Guilford, J. P. Psychometric Methods. McGraw-Hill, 1936)。

完形心理學家，頗有反對數量研究的議論（Köhler, W. Gestalt Psychology. Liveright, 1929 Chap. II），但是實際上他們所批評的，只是上文所討論的「實證主義」的態度。他們覺得有許多研究，一味以衡量、統計、羅列數碼的結果爲目標，而不問這些事實的意義；這種風氣，模擬自然科學的外表而忽畧其精神，是應該反對的。至於以比較數量爲方法來解決有意義的問題，似乎非任何派別所反對。完形者自做的實驗，用這種方法也很多。威爾特海麥開宗的「似動」研究，便需要精細的衡量。

再回到行爲的性質一問題，歷來學說，情欲論和理智論對峙。實驗心理學初興時，描述意認內容，偏在理智一邊。麥獨格氏的孤軍苦鬬，雖然與心理分析派不謀而合，卻大受行爲派的奚落。麥獨

格的「本能」和佛洛伊德的「愛力」原有超物理的二元色彩，機械論者當然斥爲神祕，視爲科學中的大逆不道。但在今天完形說以「需要」爲其行爲論的中心在科夫卡的學說中需欲是動物生理場野中「張力」的表現，——純然不脫理化概念的範圍。新行爲主義的赫爾劈頭先承認行爲之目的性爲不可抹殺的事實，謂問題祇在如何解釋。(Hull, C. L. Mind, Mechanism, and Behavior. Psychol. Rev., 1937, 44: 1-32。) 他以爲動機祇是有機體內部的持久刺激，並無否認或加以神秘說明之必要。托爾曼原是行爲主義者出身，近年明張旗鼓豎起「目的行爲主義」的名號，對於目的，加以純行爲的定義。——各家解釋途徑儘管不同，但行爲是目的性的，受內在因素所策動的，這初步的事實，似乎頗得普遍的承認。

行爲的適應性，和目的性是聯帶的問題。近代心理學說，放棄了心理「官能」(faculty)的說法之後，對於智慧行爲，頗感難於應付。商戴克秉承聯想心理學的餘緒，主張一切行爲，都無非是情境反應間的機械的聯絡。科勒人猿的研究，羅列動物「領悟」的證據，掀起爭論的大波。但新行爲主義和目的行爲主義，對於智慧行爲的事實，又是坦然承認，再加以適合己說的解釋。

正統實驗心理學的最好成績，在乎感覺、知覺。在這方面所用的方法和所獲的成績，都可以當科學之名而無愧。然而這些事實，常常似乎瑣屑抽象，不足重輕。至於需欲、情緒、意志人格等等人生

行爲上切要的問題，實驗心理學對之反束手無策。二十年前，大家以爲這類問題，因性質關係，根本不能用實驗方法研究。在這方面最有貢獻的，還是佛洛伊德等心理分析家。他們在正式心理學之外，別取蹊徑，揭隱發覆，直探人生的根源。但所恃的方法，太過主觀；所架想的學說，玄祕晦奧，不可究詰，絕對不合科學謹嚴的作風。近年心理學家感到此後的要務，須將心理分析的題材，移進實驗室中施以精鍊勤文的努力，是最好的例子（Lewin, K. Principles of Topological Psychology, McGraw-Hill, 1936, Chap. I。）這兩個潮流的匯合，如能貫徹，心理的前途，必定大放異彩。

十九世紀的心理學說，是原子論的，意識以感覺意念爲單元，行爲以反射弧爲單元，神經系以神經原或若干神經原聯成傳達路線爲單元。完形派起初提出「完形」的主張時，似乎和一般的風氣頗相逕庭。但在今日，生物活動的完整性似乎到處獲得贊助。爲感覺論者辨護的人，輒云完形者的批評是無的放矢，因爲內省的分析，原本是一種抽象的方法，感覺的概念，原本是一種假設的、理論的工具；並無人認眞主張我們先實有一些單獨的感覺，然後拚湊成功高級的意識內容。這個解釋，是否符合歷史的事實，我們在這裏可以置而不論，只須注意一點，便是：這個論調，已明白承認意識的歷程，實際上是完形性的。無論如何，鐵欽納自己晚年對於「現象學」漸益表示興味，願意讓他的學生試用這種方法（Boring, F. G. A. History of Experimental Psychology, Century, 1929, p. 409。）這件事實深可注意。

行爲主義者拉什利（K. S. Lashley）研究動物腦官的功能，能力闢神經原神經路線專司某種功能之說，以爲腦的作用，是對於刺激的比例發生整個的活動。（mass action）考喜爾（G. E. Coghill）窮畢生之力研究蠑螈的發展，主張行爲自始卽係完整統一的，逐漸擴充分化，才產生局部的、個化的反射作用。後來許多人研究各種低級動物的胚胎，明考夫斯基（M. Minkowski）等研究人的胚胎，厄爾文（O. C. Irwin）等研究初生嬰兒，都證實其說。杜威（John Dewey）在完形心理學產生之前，著論申說刺激，反應之不可劃分，以及行爲的整個性，早已膾炙人口，托爾曼歷引現代許多人對於「行爲」的看法，大都不以行爲爲「分子的」（molecular）而以之爲「整體的」（molar）。

和「完形」的概念相表裏的，是「組織」的概念。聯想學說以論意念屢次接連，爲造成聯想的基礎條件。商戴克的「練習律」原是此說的嫡嬗。但商氏經過十數年忠實的實驗研究之後，證明祇有重複連接絕不足以造成聯絡。必須待聯的分子，互相關屬，然後復習能產生效果。所以他放棄練習律，而另倡「相屬原則」（principle of belongingness, 參看 Fundamentals of Learning, 1932。）但所謂相屬原則，既是指分子間內在的關係，實與完形心理所謂組織或結構涵義很相近了（Brown, J. F. & Feder. D. D. Thorndike's Theory of Learning as Gestalt Psychology, Psychol. Bull, 1934, 31, 436–437。）

（戊）最後的概觀

以上諸例，似乎可以表示各派的意見，尚不至如許多人所想的那麼紛歧。現在再提出兩個問題，爲本文的結束：（一）數十年來學派的相繼崛興，有沒有甚麼一貫的演化程序呢？（二）照上段的論調，是否終有一天，大家對於基本的理論問題，都可以獲得同意，再沒有學派分立的現象呢？

關於第一問題，我們同情海布列得所云（Seven Psychologies, p. 424），以爲學說的興替，不是完全雜亂無章，而是有個繼續進展的方向，便是心理學領域和觀點的逐漸擴充。從今天看來，專門描寫意識的某部分的心理學觀點，可謂極爲狹小。浮茲堡學派和奧大利學派在純在派所承認的資料原則之外，添加了「無覺像思想」「決定趨向」「完形屬性」等等，作爲補充。功能派全盤接受內省派的貢獻，祇是要兼問意識的適應的作用。心理分析家打破意識的範圍，使心理學包涵潛意識的資料。行爲主義排斥意識，但實際的效果，也只是使意識退居於次要的地位，讓行爲踏進舞台的中心；意識不能脫離行爲，自成獨立的科學，行爲却可以包括意識，完成有意義的整體。策動派解釋行爲，並不忽畧理智和動作，祇是認爲情欲是主，理智動作是僕，情欲決定目標，理智動作供給達到目標的方法。完形心理學者重申完整歷程之實在性，而以分析的原素爲特殊條件態度下的抽象產品，不足以代表現象的常態。（Koffka, K. Introspection and the Method of Psychology. Brif. I. Psychol. 1924, 15, 149-161）他們最根本的立場，在乎抗議積極主義的乾

枯狹窄，致使科學對於實現的概念和有意義的人生完全脫節。他們的理想，是要科學的心理學能够包涵「意義」和「價值」使物理現象生物現象和人文現象重復統一（Koffka K. Principles of Gestalt Psychology, 1935, Chap. I）。

我們或者又可以說數十年來的心理學說史，先是因爲急急要科學化，未免犯了一些矯枉過正和模做自然科學的皮毛的弊病，後來才又漸漸自行改正。純在派之專主描述現象，不敢問及其意義和作用，以及模倣化學以分析原素爲第一要務；行爲派之一面吐棄哲學一面從玄學的觀點堅持唯物論、機械論從知識的觀點排斥意識，都似乎是比較的粗糙的科學觀——或者堪稱爲一種「青年病」。近年來心理學在方法方面和哲學重新攜手；對於科學的見解較爲深刻；漸益認識自己特殊的題材和立場：——可以說是見解漸趨老到了。

至於將來學派分立的狀態，是否可以漸就消滅一問題，我們沒有先知的智慧，不敢妄斷。但學術進步是無止境的。心理現象，又是宇宙間最複雜的現象，牽涉一些從古以來不曾解決的哲學問題。假使眼前這些爭端，逐漸「解決」諒必也有新的問題產生，引起新的爭論。在學術史上，常常一個時代的問題，並不是乾脆獲得一個「是」或「非」的答復。而是問題的本身受了修改，轉變爲不同的問題。同時見解漸益深刻，而實驗的智識也聯帶不斷前進。在不極遠的將來這種情形，似乎比理論大一統的情形更屬可能。

（三十三年二月二十四日脫稿于遵義）

五　維也納學派與現象學派

洪　謙

（一）

先天（apriori）一詞在哲學上的應用，至康德才得到明確的內容和意義。康德之所以能給先天概念以明確的內容和意義，溯其原因自然不外乎他能將此概念的應用範圍從原則上加以限制。根據康德批評哲學的思想原則，先天概念在實際上的應用對象只在於「經驗的形式」，可不在於「經驗的原料」，或者說僅在於「現象」，可不在於「物自體」之那方面的。

但是德國現象學派中人如佛塞爾（E. Husserl）與蕭來（M. Scheler）竟認爲如此的先天觀念乃康德哲學在理論上的最大缺點。無論爲佛塞爾或蕭來都主張先天概念的應用原則不應以「知識的形式方面」爲其範圍，甚至於爲之限制。他們都以爲具有先天性的實際命題，同樣的對於形似「物自體」的「物質的內容」或「經驗的原料」能有所表達，有所叙述的。佛塞爾在他的名著「邏輯研究」（Logische Untersuchungen）中所以說「所有康德的理性批評在原則上的含混性，最後是不能不歸咎於康德缺乏一個眞正現象學的先天概念……」至於蕭來在他的「倫理學中的形式主義與物質的價值倫理學」（Der Formalismus in der Ethils und die

Materialeu wertethils）也說：「先天的『與形式的』同一觀，無疑的是康德學說的基本錯誤，而且從康德整個性理性批評觀之是最易於見到的。」

（二）

事實上從「康德整個的理性批評觀之，」康德將「先天的」與「形式的」視爲一物的兩方面，是必然的，是康德批評哲學的特點。康德不是認爲一切實際知識的可能，完全因某種實際對象之能否接受其「思維形式」或範疇的表達或敍述麽？這樣的「思維形式」或「範疇」之爲實際知識的「必然形式」康德認爲是具有絕對的普遍性先天性的。因此一切關於實際知識的命題，才能是一方面對於實際事物有所敍述，一方面又不失其普遍的先天作用。簡言之：才能成一種「先天的綜合判斷」了。

但是現象學派中人就忽視了康德哲學這個理論上的主要點，於是不惜從原則上對於康德的先天觀念施以批評。蕭來在他的「倫理學中的形式主義與物質的價值倫理學」中所以說：「先天僅能應用於一種理想的『意義總一性』或命題。這種『意義總一性』或命題，是與一切設想他或它的在實際中的存在體的主觀毫不相關的。我們對於它的意義的把握，僅能從直接的直覺上設身處地於其對象之內，而後才能得到的。」就是德國現象派佛塞爾在他所著的「邏輯研

究」一書中也說：「非常不幸的，康德認爲從矛盾律原則中即可解釋一切邏輯的基本概念。他並沒有知道邏輯的律是具了怎樣少的分析命題的性質，具了從定義假定上即能建立的分析命題的性質。就是假如他想從『自明原則』上而說明分析思想的作用，所能得到的也是少得如何的可憐。」

固然我們並非謂康德的先天理論是不可批評的。不過我們對於康德的批評不能如現象學派中人一方面肯定「先天的綜合判斷」的可能性，另一方面又固執他的先天概念之爲哲學概念的無效。我們對於康德，或者如新康德派繼續康德的先天的綜合思想的主張，或者如維也納學派對於這樣的知識判斷，從原則上加以放棄和否定。就是從康德思想方法而言：他的整個「純粹理性批評」的對象，他的先天主義之是否可能，皆以「先天的綜合判斷」之爲知識判斷之可能與否爲之標準。但是現象學派中人無論爲佛塞爾或蕭來僅知一味的批評康德的先天觀念，而將康德的先天觀念亦理論上的基本問題倒忘記了。

所以維也納學派中人如石里克就曰「現象學派學者對於康德的『先天的綜合判斷』表示驚疑之餘，理知如何擴充其應用範圍和活動領域。假如這樣的判斷的應用範圍和活動領域能有所擴充，那麼亦應說明其可能性亦應如康德提出若干『什麼可能』的問題。但是他們不思想

到這一點，他們以爲這是不成其爲問題的。不過我們從哲學觀點而言，我們能够將這樣基本的問題，視爲不成其爲問題麼？視爲一種已經不可懷疑的事實麼？或者說這一切問題藉佛塞爾所謂之『質觀』(wesenschau)，就能答覆了麼？對於這許多問題我們無論在佛塞爾或蕭來那裏都無法得到一個基本的明確觀念。從這一點上，我們不僅明瞭他們對於康德的曲解，就是現象學派本身的理論基礎的如何，也因之可以想見一斑了。」

（三）

現象學派中人不僅不否定康德的「先天的綜合判斷」，就是他們引爲這一派的理論基礎的「物的先天」(Materialos Apriori)論，事實上也還是脫形於康德的這個判斷。康德的「先天的綜合判斷」我們說過是一種對於實際有所敘述，但具了分析命題的普遍性的命題。因其對於實際有所敘述，所以是綜合的，因其具了分析命題的普遍性，所以是先天的了。至於現象學派之所謂「物的先天」命題，也是對於實際有所敘述，也是具了分析命題的先天的這樣的命題。指之爲「物的先天」的命題，即因現象學派中人想從「物」中表示這一類不僅對於一般的實際有所敍述，而且對於「物」的實際有所敍述，從「先天」中則是表示這樣對於「物」的實際有所敍述的命題，亦具了分析命題的普遍性和先天性的。

但是所謂「物的先天」的命題是怎樣的一種命題呢？關於這個問題我們且看佛塞爾在他的「邏輯研究」中的所說：「我們怎樣的能建立一種絕對精確的同時在哲學固定而不可動搖的科學呢？無疑的只能根據下列一類的判斷，譬如說：『每種聲浪必有其一定的速度和高度；同一塊平面不能同時是紅又是綠的，』所有精神上的價值之爲最高價值，較之任何機體中的價值爲高。上帝的價值之爲最高價值，又較之任何精神上的最高價值爲高……」

假如我們對於諸如此類的命題之爲「物的先天」的命題，期有哲學的認識和判斷，從維也納學派立場而言：就是如何的確定這樣命題邏輯意義，或者說將這樣的命題在語言邏輯中之有無根據指示出來。維也納學派認爲關於知識的命題，具有邏輯的意義和語言邏輯的根據的，事實上只有兩種，這兩種命題就是如康德所謂分析命題與綜合命題。關於綜合命題的本質，維也納學派的看法。也與康德無異，就是它是一種敍述實際事物的命題，凡是關於生活或科學的命題，都爲綜合的命題。僅是對於這一類命題之爲知識命題的效用性的看法，與康德所主張的不同，康德將分析命題的效用性移植於綜合命題之上，維也納學派則以爲綜合命題之能對於實際事物能有所敍述，即因其無分析命題的先天性；後天性是一切綜合命題的特徵。至于分析命題無論爲康德或維也納學派都認爲對於實際事物無所敍述，僅是對於某種命題的形式關係，以同值的不同形

式或語言表現之而已。因其對於實際事物無所敘述，所以我們對於這一類命題的了解，一明瞭其意義，卽能知其爲眞的或假的命題了。但是綜合命題則不然，我們知道它的意義之後，我們還不能知道這個意義，是否包含這個命題的眞理因。因爲這一類的命題既然對於實際事物有所敘述，那麼我們不能在它所敘述的事實存在或不存在之外而確定其爲眞爲假，或者說確定它的意義了。凡是一個能眞或能假的命題，在原則上都是有意義的，倘有一種既不能眞也不能假的命題，或永眞永假的命題爲同語反複或不相容性，才是如維也納學派所謂空洞而無意義的「似是而非的命題」了。

（四）

我們根據維也納學派對於知識命題的看法更不難指出現象學派之未否定康德的「先天的綜合判斷」的另一證據，現象學派的「物的先天」論脫形於康德的另一理由，因爲無論爲現象學派或康德都是想在綜合命題和分析命題之外，建立一種第三種的知識命題，這種第三種的知識命題在康德自然是他的「先天的綜合判斷」在現象學派則是所謂「物的先天」命題了。不過康德所主張的第三種命題，如先天的綜合命題，由於現代科學的進展，早失了它的事實上的根據和理論上的基礎了。我們就拿幾何學上之知識判斷所具了的性質而言吧！康德認爲幾何學爲一

種具先天性的綜合知識，但是新幾何學已經將它在理論上和事實上的分析性指示出來了！幾何學不是一種先天的綜合知識，而是一種先天的分析知識。至於它在應用方面之爲空間科學，也不是如康德所謂先天的綜合知識而是一種具後天性的綜合知識。因爲相對論所指示我們的時空觀念，是能經驗的而不是如康德所謂「直觀的形式」的。還有對於康德的「先天的綜合判斷」持反對論的許多現代科學事實和理論，我們且不必談了。

現在我們繼續觀察現象學派所謂「物的先天」命題之爲第三種的知識命題之是否可能。現象學派的「物的先天」命題就如佛塞爾所說：「每種聲浪必有其一定的速度，同一塊平面不能同時是紅的又是綠的。」「所有精神的價值之爲最高價值較之任何機體中的價值爲高。」「上帝爲最高價值，又較之任何精神上的最高價值爲高」。不過我們所能引爲分析對象的，只是第一和第二種一類的命題，而不是第三和第四一類的命題，因爲後一類的命題因其具有主觀的或者感情方面的意義，於是不能爲邏輯上的確定或限制的了。所以我們當前的問題，就是如佛塞爾所謂「每種聲浪必有其一定的速度和高度，同一塊平面不能同時是紅的又是綠的」是一種以「經驗的原料」或「物質的內容」爲對象的先天的綜合命題麼？

我們在上面對於康德的「先天的綜合判斷」之所以是綜合的，同時又是先天的，已經簡單

的說明過。現在我們將現象學派的「物的先天」命題之爲「先天的綜合判斷」之一種，之爲「物」的實際的命題，加以哲學上的說明。我們在上面也曾經說過：綜合命題與分析命題的基本不同點，即爲綜合命題是一種傳達生活中或科學裏的事實命題。它的內容和意義，就是它所傳達的事實的內容和意義，同時除了它這個內容和意義之外，則根本無其他的內容和意義了。但是分析命題則不然，它對於事實是一無所傳達的，它只是如維也納學派所謂同語反複。一個關於同語反複的命題，自然是先天的，自然是具了一般的普遍性。因爲它對於事實絕對無所敍述，它唯一的作用，僅在於某種形式的命題或命題的形式，以不同的語言上的同値變換而已。

綜合命題既然爲我們藉以傳達生活中或科學裏的事實命題，於是這一類命題之所以有其可能性，是因其對於事實能有所傳達。不能無所傳達。一個命題能否對於事實有所傳達或無所傳達，是以這個命題之能眞或假爲之標準，凡是對於事實有所傳達的命題，都是原則上能眞或假的，僅有事實上不能眞不能假的一類命題，才是一種無事實內容和意義的命題了，換句話說：綜合命題之能眞或假，就是表示其所傳達的事實之能存在或不能存在，其所傳達的事實之能存在，則表示這個命題的眞性，否則即表示其僞性。實際事物是無法知道其永久存在或不存在的，所以關於綜合的命題，就無法如同語反複和不相容性一類的分析命題之能永眞或永僞了。現象學派所謂

「物的先天」命題爲「一種聲浪必有其一定的速度和高度，同一塊平而不能同時是紅的又是綠的。」事實上並未具有這個一般的綜合命題的條件。從事實方面而言：假如我們對於聲浪之爲實際現象期有所認識，那麼就使我們知道所謂聲浪槪念如何的構成（Konstruktion）——高度和速度爲聲浪槪念構成之兩大因素——亦無法知道聲浪在實際上之爲何物；假如已知之聲浪在實際上爲何物，那麼亦無庸知道聲浪槪念如何的分析，這是兩種根本不同的問題和理論對象。換句話說：我們如想對於聲浪爲「質」的了解，那麼在我們對於某種聲浪的直接體驗中它的高度與速度已經存在了，我們如想對之爲「量」的認識，那麼就應如聲學中所爲用一定的形式的槪念以表達之，證實之就行了。

從理論方面而言：這樣現象學派所謂「物的先天」命題，事實上也就根本不成其爲綜合的命題。我們對於這樣關於聲浪的命題易於見到的，就是它並未傳達我們以關於聲浪的實際知識，僅指示我們在這個槪念中所包含的主要因素是什麼。這一類的命題，事實上就是如康德用以說明分析命題的例子，所有「物體是能伸張的」一類的命題；它僅是從「伸張」中說明「物體」的槪念，但未因之給我們對於「物體」以新的認識。假如我們對於「物體」期有新的認識，那麼必須以康德視爲一般的綜合命題的例子，所謂「物體是有特殊重量的」命題爲之根據了。現象

學派所謂「物的先天」命題對於實際事物既無所傳達，對於我們只能指出某種理論概念之如何構成，於是它自然是先天的了。不過這樣命題之有其先天性，正如同語反複之有其先天性相同，因爲它們都對於實際事物無所表達，無所敍述，僅在純粹概念的或形式的範圍內活動而已。假如一種命題一方面對於實際事物有所敍述一方面還具了一般的先天性，那麼這一類的命題不是如康德所謂先天的綜合命題就是從對於「分析命題和綜合命題的誤解中所產生的一種錯誤」。不過康德的「先天的綜合判斷」之不可能，又無現代科學的根據，我們在上面已經說明過了。所以現象學派的「物的先天」命題從理論上觀之，僅是從「分析命題和綜合命題的誤解中所產生的一種錯誤」吧了。

自然現象學派中人所以有如此的錯誤的理由，是易於說明的。就是他們將分析的命題不視爲一種同語反複而視爲一種對於「必然存在體」（sosein）有所敍述的命題。其實現象學派中人所謂具了必然存在性的命題如「每種聲浪必有其一定的高度和速度，同一塊平面不能是紅的同時又是綠的」何嘗對于聲浪或平面的「必然存在體」有所敍述；這樣的命題所敍述的僅是一種具同語反複性的推論或命題的例子。這一類的例子，譬如說假如我們說到聲浪，則能因之而知其有一定的高度和速度；假如有人說這一塊平面是紅的，則能因之而知其不是綠的；假如有

人X是Y的父親，則能因之而知Y是X的兒子；假如今天是禮拜三，則能因之而知今天不是禮拜四。我們對於這一類命題的了解，與現象學派之所謂「必然存在體」毫不相干亦不是因爲它們在這個現象學派的哲學假定之下，才是這樣固定不變的先天的推論的可能性。我們對於這一類命題之能先天的了解，唯一的原因，僅在於一種無一定速度和高度的聲浪，這塊平面是紅的同時又是綠的，X是Y的父親，Y不是X的兒子，今天是禮拜三又是禮拜四，都是許多違背邏輯的修詞法則的命題，許多無意義的語言間的連繫，都多空洞而無所說的同語反複，都是根本不可能的。現象學派中人因對於分析命題缺乏本質上的認識，對於分析思想的作用又無深見，所以從這樣「物的先天」命題中建立一種如佛塞爾所謂絕對精確的同時在哲學上固定而不可動搖的科學知識。現象學派中人對於建立「絕對精確的科學知識」的一點——分析的知識總是絕對精確的——雖然已經如願以償，但是這樣的科學知識之爲「物的先天」的知識，同時「在哲學上，固定而不可動搖」的一點，根據以上所言而論，是根本不可能的了。

還有現象學派中人在理論上的最大錯誤，就是他們以爲應用聲色香味一類的概念，即能對於「實際現象的內容」方面有所敍述，如同應用科學上的抽象概念，如量度時空間因果律等對于「實際現象的形式」方面有所敍述一樣。其實我們對於前一種概念如聲浪概念（toribegriff）

顏色概念（farbbegriff）等等的應用，是與量的方面的概念如數的概念，時空概念在原則上是無有不同的。現象學派中人又因不明瞭這一點，所以認爲從關於質的方面的命題中能建立一種與一般科學不同的知識系統，並由之以主張其所謂「物的先天」論。但是其不可能性，本文已經加以說明了。

對於現象學派的「物的先天」論的不可能維也納學派中人如石里克曾有精要的一斷語。茲錄之以作本文的結論。石里克說「現象學派學者何以不想，假如我說到某個人的長度爲 160 cm.。那麼決無人認爲『那個人的長度不是 180 cm.』爲一種知識，誰都知道在第一個命題中第二個命題『那個人的長度不是 180 cm.』是包含有了。而且誰都明白的認識在那個的命題裏並未說到那個人是法國人或西班牙人，他是有禮貌的或無禮貌的。在年齡的說明中我們也就能見到，一個人在一定的時間內僅有一種年歲，同時不能三十歲又是四十歲。同樣的對於『聲浪』只能有一種一定的高度；就是顏色概念的應用，在原則上也是如此的：……所以現象學派中人所謂『物的先天』命題事實上並未對於『必然的存在體』有所敍述，牠僅是指示我對於如何應用概念的一般法則。這個同語反複的純粹形式法則，自然是先天的，但是毫無所說的，是不能爲某種特殊科學的理論基礎的。所以現象學派中人所指示我們的那種科學，事實上根本就無法存在的。」

六　唯物論述評

謝幼偉

中國正統思想上無純粹唯物論。大學言格物，格物似爲根本，以「物格而後知致，知致而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。」故宋儒如程朱等，喜言格物，朱子且爲大學格物作補傳。但其說僅止於格物，決不進而言唯物，亦即決不認物足以盡一切，或足以說明一切。格物在卽物而窮其理，雖不否認物之存在，而所重實在理，而不在物。反之，儒家所惡，在人之逐物而忘返，在人之爲外物所誘，而以身徇物。物固存在也，然但格之而已，或役之而已，決不能爲物所役也。蓋儒家認物之上有心，有性，有理。物不比心，性，理等爲先在，爲根本。物之存在，乃爲心，性，理等而存在，供吾人明心，盡性，或窮理之資。格物之目的，所以使「吾心之全體大用無不明」耳。心主也，物客也。心所以命物也，而不爲物所命也。其偏於唯心而不偏於唯物，實至爲明顯。

雖其間亦未嘗無偏於唯物之說者，如王船山在「周易外傳」所言，表面直與唯物論無異。如曰：「天下唯器而已矣，道者器之道，器不可謂之道之器也。無其道則無其器，人類能言之。雖然，苟有其器矣，豈患無道哉？」又曰：「形而上者，非無形之謂。既有形矣，有形而後有形而上。無形之上，亘古今，通萬變，窮天窮地窮人窮物，皆所未有者也。」一切皆器，一切皆有形，卽一切皆物質或擴延之說。然吾人

仍不能認船山爲純粹唯物論者，以船山思想，本身即不一致。一面言物，一面又言心。如所著「尚書引義」一面謂一切皆物，甚而往聖之嘉言懿行，仁義禮樂皆物，但旋即曰：「心無非物也，物無非心也，」此又似心物合一說。若從道德方面言，船山之非唯物論者更不待論。以船山仍主正心誠意，心之重要，絕不加以忽視，骨子裏船山仍一唯心論者也，是謂中國正統思想無純粹唯物論，當非過甚之辭。作者對此不思詳說也。（船山學說，博大精深，決非唯物之說所能盡。其言雖有可爲唯物論張目者，然此特其說之一部耳，不足以概其全。本文不志在論中國哲學，無詳說必要。欲求其詳，當俟專篇。）

中國正統思想雖無純粹唯物論，然近數十年來，由西洋科學之輸入，西洋之唯物論亦隨之而輸入。唯物論在中國，一如功利主義之在中國，同爲支配時代思潮最有力之學說。唯物論所產生之不良影響亦如功利主義，然同足爲世道人心之憂。抗戰以來，逐物徇物，流連忘返，而不知求其放心者，且不僅一般社會人士而已，其勢已波及學術界。物之價值，高於一切，心之價值，若有若無。重物輕心，固信仰唯物論者必有之結果。作者嘗爲文批評功利主義，（見思想與時代叢刊第二十期「快樂與人生」一文）茲篇之作，此物此志也。然以唯物論一辭，雖爲一般人所喜言，唯物論之意義及其根據，則未必爲一般人所能言。因先述唯物論之意義，次述唯物論之根據，然後提出唯物論之重

要主張而加以批評。至馬克斯輩所謂新唯物論，或辯證唯物論，亦於末段評及之。

（一）

何謂唯物論（materialism）？一字譯爲唯物論，亦不甚妥。張蔭麟先生主張譯爲物宗，似較適宜。此亦非易答之問題。唯物論雖比唯心論爲簡單，然其歷史則不比唯心論爲短。著「唯物論史」之德哲郎格（F. A. Lange）氏嘗曰：「有哲學即有唯物論，然唯物論不比哲學爲早也。」號稱西洋哲學鼻祖之希臘哲人泰里士（Thales）以水爲萬物之根本，固唯物論之第一人。是以思想之進展言，唯物論實先於唯心論。唯物論有如此久遠之歷史，其涵義自不能不隨時代而有所改變。且唯物論與科學關係至爲密切，科學概念有改變，唯物論之涵義亦必有相應之改變。故欲爲唯物論下一確切之界說，事亦困難也。

唯物論亦名自然主義（naturalism）。哲學上有以自然主義爲各種唯物論之總名者，亦有以唯物論爲其總名者。如以自然主義爲其總名，則自然主義之意義，似較顯明。美哲霍金（Hocking）氏嘗爲自然主義下一簡單之界說曰：「自然主義者乃視自然爲實在之全部之一種玄學也。」（見所著 Types of Philosophy, p.43）以自然爲實在之全部，雖爲自然主義所主張，然究不足以盡自然主義蘊也。以自然主義尙有其科學方法上之主張，不僅有其本體論，且有其方法論。故美哲培黎

(R. B. Perry)氏乃曰：「所謂自然主義者，即科學之哲學的概括，亦即以科學學說應用於哲學問題之謂。」(見所著：Present Philosophical Tendencies, p.45)此從自然主義與科學之關係而說明自然主義，似亦正確，然亦僅得其說之一面。吾人不能從上述兩種界說而對自然主義得一明確概念也。

若以唯物論爲總名，唯物論之界說，亦不一致。英哲浦令克爾拔特孫(Pringle-Pattison)氏界說唯物論爲：「假定物體或物質足以說明一切宇宙事實之玄學學說，而此物體或物質，則認爲有擴延性，不可入性，外在而能動，或能改變其相對地位者。此種玄學學說認物質之運動爲宇宙之主要成分或終極事實而一切意識現象則不過物質的分子之改變而已。」(見Baldwin氏之哲學辭典。)此以物質之特性而說明唯物論，雖足以盡某一種唯物論之含義，但若謂一切唯物論，皆可爲此一界說所包括，則不盡然也。英哲羅素(B. Russell)則謂：「構成唯物論之要素者爲兩種信條：一爲物質之唯一實在，一爲自然律之宰制一切。」(見郎格「唯物論史」英譯本序)其言似較爲廣包而適宜，然亦不能使一切唯物論者，均認此界說爲恰當。所以然者，因唯物論亦如唯心論，實不止一種也。

是吾人如欲明瞭自然主義或唯物論之意義，決不能以哲學家之簡單界說爲止境，必進而先

明其派別。派別明，則其所有界說之恰當與否，卽不難明。自然主義在哲學史上至少可分爲三大派：（一）爲唯物論。此或自然主義之正統。此派認自然界之一切事物，其最後之分析，不過在運動中之原子而已。原子與運動爲宇宙之唯一實在。一切現象均可由原子或物質與運動之兩概念而加以說明。自希臘古代之德謨克里托斯（Democritus），及伊璧鳩魯（Epicurus）以至近代之霍布士（Hobbes）均屬此派。（二）爲能力論（energism）。此派不以物質概念爲究竟，而思以能力之概念代替之。蓋物質之形狀可變，而其重量不變。重量固能力之表現也。故自此派言，物質乃一種能力形式，卽其他一切，亦皆可解釋爲某種形式之能力。英之斯賓塞（H. Sponcer）卽屬此派。（三）爲實證論（positivism）。此派對宇宙之究竟實在，或宇宙之根本原質，其爲何物，不下斷語。或爲物質，或爲能力，或爲其他，均非此派之所究問。此派但認凡眞實之物必皆在因果秩序下而聯結，因卽可爲某一實證科學所觀察。科學高於一切科學之結論，卽爲此派之結論。法之孔德（Comte）屬於此派。有此三派，則知自然主義或唯物論實難以某一界說適合之也。

（二）

吾人不能爲自然主義或唯物論下一確切之界說，然唯物論之意義，有前一段之敍述，讀者當能得其大要。茲請進而說明唯物論之來源或其根據。此點明，則吾人於唯物論之意義當更明瞭也。

唯物論爲近代思潮上極佔勢力之學說，其爲大多數人所信受，決非偶然。在現代哲學上，唯物論雖已失勢，然唯物論之爲一種社會力量，仍不可侮。有意無意中一般人（非哲學家）所接受之信條，似太半仍爲唯物論之信條。唯物論之所以能有此種力量者，溯其原因，下列各點，足以明之：

第一，唯物論在某一意義上，實以常識爲根據。唯物論乃一般人之哲學，以一般人之直接觀察或直覺爲依歸。其能爲一般人所信受，卽以一般人之所見，實與唯物論相同故。唯物論以物爲唯一之眞實，此在常知，自極可信。在吾人之日常行動中，有不認物爲眞實者乎？銀行家之於其金銀鈔票，畫家之於其紙筆顏色，工人之於其刀斧器具，農夫之於其土地鋤犁，寒者之於衣，飢者之於食，渴者之於飲，有不認其對象爲眞實者乎？吾人可爲一懷疑論者而懷疑一切，謂山河大地，唯心所造，當前所見，悉不眞實，如幻如夢，如泡影，如曇花。然當其爲飢餓所迫時，卽不能不視當前之麵包爲眞實，而一嚼之也。美哲桑泰耶拿（Santayana）名此爲「禽獸信仰」（animal faith）。謂吾人之不能不信物質爲眞實者，實無理由可言，乃吾人之「禽獸信仰」所驅迫，或「飢餓之呼聲」而已。「自禽獸信仰言，麵包乃余所食之物，消滅之以爲我之便利者，……在余嚼之嚼之時，余卽決定其在自然界之地位及其同一，在改變之時，余卽證明其存在」（見所著：Scepticism and Animal Faith, p. 83）。是謂物爲眞實，固常知之日常經驗所證實者。次則唯物論認心爲物所決定，此亦常知所共認。若吾

人可一日不食，或數日不食，然決不能絕不食也；可數日不睡，然決不能絕不睡也；可延長吾人之壽命，然決不能避免死也。吾人之心態或精神，決不能離物質或身體而獨存。物質環境，如氣候食物等之改變，隨在足以影響吾人之精神。謂心可以宰制物質，則何以吾人之精神常為物質之缺乏所苦，而有悲哀，有憂愁，甚且隨身體之死亡而死亡耶？心之命運，操之於身。心實無法能避免身體之命運。人在自然，一如自然，自然之命運告終，人類之命運亦告終。人為自然所支配，而無所逃於天地之間者也。常知所信如此，唯物論之為一般人所信受，復何足怪？

第二，唯物論雖依乎常識，然常識仍不足以維持唯物論也。唯物論之所見，多有超出常識者。故唯物論之根據，決不自認為常識，而必自認為科學。科學乃唯物論最堅強之根據。其唯一之主要來源，即在科學，而不在常識。無科學，或即無所謂唯物論。吾人固不能認科學之本身等於唯物論，然科學之結論，常即為唯物論所肯定。唯物論隨科學之進展而進展。十九世紀科學發展，有掩蓋一切之勢，因之唯物論亦盛行一時，而有掩蓋一切之勢。科學之直接間接為唯物論張目，無可置疑。蓋唯物論以自然或物質與運動為實在之全部，不承認有超乎自然之實在。實在必為自然，亦必為自然之理論所說明。可以說明自然者，亦必可以說明一切。此在常識，勢難盡信，以常識固多信有所謂超自然者也。然以自然科學之發達，常識所認為不可思議之現象，如日月之蝕，風雨之異，雲電之奇，疾病

之變，皆一一爲科學所說明或控制。且以顯微鏡之發明，分析之精細，向之認爲不可見而視爲超自然者，今亦在可見之列，被視爲自然之一部。至科學之成就，更可驚異，山可梯，海可航，空可飛，此固往日常識所認爲不可能者也，而科學竟能使不可能者成爲可能。常識對之，自不能不信仰，不能不崇拜，不能不俯首聽命於科學。科學謂無超乎自然者，謂一切現象皆在因果律支配下而無例外，謂科學之說明卽爲眞理之所在，常識有不信從者乎？唯物論根據科學所言而加以推演，自謂代表科學，此唯物論之最能聳人聽聞者也。

第三，唯物論以自然科學爲根據，以原子電子之排列或變化，而說明一切現象。此自無機物言；固能獲得滿意之解釋；然一提及有機物，一提及生命與意識，則物理化學之解釋，卽有困難，卽不易使人滿意。生命與意識，究從何來？原子電子，無生命者也。無不生有，由無生命之物質，安能突生有生命之細胞？此在進化論提出以前，唯物論似束手無策者。及進化論之說倡，唯物論卽利用之以爲生命之說明。達爾文進化論之本身，於生命來源，本無解釋，但謂生命由簡單而逐漸趨於複雜。然唯物論者，如斯賓塞氏，卽思由簡單與複雜之差異而區別有生與無生。彼認有生與無生之區別，在原形質細胞分子之複雜性上程度之差，及淡氣化合物之高度變動性，其本質固無異也。姑勿論其說之確否，然彼則自認以進化論爲根據。緣一切皆可進化，皆可逐漸改變其原狀，則謂生物由無生逐漸

進化而來，似亦有多少可信處。迨後有突變說與創層進化論，此更足爲唯物論張目。生命可由無機物突變而成，突變所成者，又可與其所從來之物，截然不同。此即由無生有之一種說法唯物論得之，其根據自覺更爲鞏固。一般人之信仰進化論者，隨之亦不能不信仰唯物論也。

第四唯物論雖可依進化論而說明生命，然於意識或心靈之說明，仍有困難。如斯賓塞氏之說明意識，但謂意識爲腦中變化之附屬物，然何以有此附屬物，則仍極神祕。惟近代心理學之發展，於唯物論之說，復有推波助瀾之勢。心理學自十九世紀以來，傾向科學，思由生理之變化而說明心理。心理學者中有認心靈僅爲腦之機能，心靈之活動，僅爲一種刺激與反應之現象，所謂反射弧者，足以說明之。即吾人心理上之各種狀態，如恐懼等，近年亦有以內分泌液之變化而說明之者。行爲主義更進而否認意識或心靈之存在，而謀以「行爲」一辭代替之。一切心理狀態均屬行爲之表現，雖吾人之思想，亦行爲之一種，而爲無聲之語言而已。雖行爲主義近已逐漸不爲人所信仰，然唯物論者得此一說，固可自謂其說有心理學上之根據也。

由上述四點以觀，唯物論有常識，科學，進化論及心理學等爲根據，未能深思之常人，自易爲其說所惑。唯物論之爲一般人所信受，非無故也。

（三）

唯物論雖有上述之根據，易爲一般人所信受，然唯物論之理論與主張，如細加分析，則不難加以駁斥。茲將唯物論之重要主張敘述而批評之如下：

（一）唯物論以自然爲實在之全部。此爲其正面之主張。其反面之主張，則爲否認超自然之存在，否認神之存在，甚而否認心靈或精神之實在。自然一辭，本極含糊，但唯物論之所謂自然，乃指時間空間中之一切事物，而受因果律之支配者。自然卽佔據時空之質點所構成之一切。以時空質點爲唯一之實在，亦卽以物質爲唯一之實在。物質足以包括一切實在。今欲究問此說之確否，首當究問何謂物質。唯物論者之所謂物質，常隨科學學說而遷變。科學上物質概念有變更，唯物論之物質概念亦不能不變更。過去唯物論者以有擴延，及有不可入性之本質爲物質。物質如一粒一粒之微細固體。果唯物論者，仍持此說，（今日之唯物論者，當不再持此說，）則如是之物質，今日之科學已無法爲之證明。反之，今日科學所能認爲物質者，僅爲能力放射之中心，而此中心究爲何物，科學尙難決定。誠有如愛庭頓(Eddington)所謂「物理學家之追求固體的本質者由聯續之液體而達原子，由原子而達電子，然在電子中則失蹤矣」(見所著 The Nature of Physical World, p.318)堅固之物質失蹤，則所謂實在者，可從何處覓之耶？次則，假定唯物論者之所謂物質，不必爲固體之本質，但爲任何科學上所研究之對象。科學所認爲物質者，唯物論卽視之爲物質。此亦仍有問題。因

物質不論在何種解釋之下，均難認爲實在之全部，吾人不能獲得純粹之物質，亦卽不能直接知有所謂物質。在吾人直接經驗中者，乃吾人之意識，乃吾人之心靈，而決非物質，物質實由心靈推論而得，離心靈，卽無所謂物質。故愛庭頓曰「無人能否認者，卽在吾人經驗中最直接而先在之物，乃爲心靈，而其他一切則皆爲遙遠之推論，非直覺的推論，卽爲有意的推論」。（同上 p.281）此在經驗中最直接而先在之物，不視爲實在，反以遙遠之推論爲實在，且爲實在之全部，其說之不可通，顯而易見。蓋自然乃吾人之自然，乃吾人知覺中或意識中之自然。懷黑德氏（Whitehead）謂「自然乃吾人由感官在知覺中所觀察者。」（見所著：Concept of Nature, p.3）無外乎知覺之自然，亦卽無外乎意識之自然。如自然爲實在，則知覺也，意識也，必應亦爲實在。實在之全部必不僅爲自然（如自然僅解釋爲物質的）。可見唯物論此一正面主張，實非眞理。至其所否認者，如超自然之意，卽爲超物質之意，則吾人決不能否認超物質之存在；以知覺也意識也，固超乎物質者，至低限度，必非物質之說明所能盡。惟神之存在，其否認雖較合理，然亦無確切之證據而可證明神之不在。若心靈或精神之實在，則不惟無法否認，否認之必先假定之。蓋能否定者必爲心靈而非何物，此任何人之直接經驗均可證明，而不待多言者也。

（二）唯物論以物質與運動說明一切，且以物理化學之歷程，而說明生命與心靈。古代之德

說克里托斯即認吾人之心靈僅爲精緻圓滑而善動之原子所成，伊璧鳩魯亦認靈魂爲火的原子。現代唯物論者之於生命與心靈，仍無特殊之解釋，但認生命與心靈爲物質之一種特殊產品，一種複雜精緻之產品，物理化學之變化足以說明之。此爲其正面主張。反面，則唯物論否認靈魂之不朽。吾人欲明瞭唯物論此說是否正確，吾人首當明瞭生命之特徵，次當明瞭心靈之特徵。先以生命論，生命之主要特徵，自其構造，環境及活動言；表現一種特殊維持協調之能力。一方面，生命固依乎環境；另一方面，環境亦依乎生命。一方面，生命之本質與能力時在消失中；另一方面，生命之本質與能力又時在補充中，生命不以有所失，而仍能維持其平衡，此實爲生命之特點。此維持平衡之特點，且由一代而繼續於另一代，亦即表現於生命之生殖上。故英哲賀爾登（I. S. Haldane）認維持平衡與生殖，爲生命特徵之所在。而以唯物論機械觀之說明爲無稽。生命之生殖乃唯物論所無法說明者。一胚胎之孕育，桃仍爲桃，李仍爲李，牛仍爲牛，馬仍爲馬，物理化學之變化，焉足以明之？蓋依機械論之說，一胚胎必須有其極確定而且極複雜之物理化學的構造，而子之胚胎，其構造又必須先爲母體，以物理化學之方法，完全確定的造成之。此母體之胚胎，又必在其自身之內，含有一種分子的機構，不僅足以造成其自身長成後之形式，且足以造成一切直接所生種子之形式，以及千百萬永無機會長成之種子的形式，如是之歷程，可繼續於無窮。由此可見機械論之生殖觀，直陷吾人於

荒謬無稽之境。謀以機械的意義而說明生命之生殖，亦爲無益兒戲之企圖。自機械的觀點言，生殖乃一種奇蹟，然一認爲奇蹟，卽爲科學之否定」（見 I. S. Haldane Materialism, pp.59-60）唯物論者對此實無滿意之解釋。普通所謂突變或創層進化之說，亦但爲神祕名辭之代替，以掩人耳目，於實際絕無裨益。緣一羣之原子電子何以能構成生命，另一羣之原子電子則不能？此一羣之原子電子何以構成牛，另一羣原子電子又何以構成馬？此原子電子之本身，固不能解釋，卽原子電子之結合或排列不同之說，亦無法加以解釋。科學家尙不能取任何一羣之原子電子結合之以成生命。唯一方法，惟承認有不同之原子電子而已。此則無異承認有生命之究竟事實，非僅原子電子之結合所能說明而已。是唯物論之說明生命，不能不自認失敗。次以心靈言，唯物論之說明，亦不能成立。唯物論思以腦之變化而說明心之變化，然心與腦爲截然不同之兩物。心之特徵，顯與腦不同。一則，心能自覺自知，而腦不能。二則，心不佔據空間，而腦必佔據空間。三則，心有記憶與希望，能溯乎過去，而延及未來，腦則僅有現在。四則，心不僅爲一組之事實，且爲一組之意義，無心則任何事實均無意義；但腦則僅爲一組之事實，其本身爲絕無意義者。是心之所含實遠多於腦之所含。且心能感覺苦樂，而腦之本身不能。心能辨別善惡，腦之本身，亦不知有所謂善惡。（此心與腦之區別，說見霍金氏著：Types of Philosophy, pp. 97-102）如此，則吾人安能以較簡單而無意義之腦以說明較複雜

而有意義之心？雖心不能離腦而獨存，然心之所在，非即腦之所在也；心之所含，非即腦之所含也；心之活動方向，更不能由腦之觀察而推知也。生理學者或唯物論者，不論於腦有若何精密之分析與解釋，然其解釋終爲生理學者或唯物論者本身，心之解釋，而決非其本身，腦之解釋。能解釋者必爲心而非腦。唯物論者之唯物論，乃唯物論者心的唯物論，而決非其腦的或物的唯物論。不承認心能說明物，而非物能說明心，則吾人實不知唯物論者之一套唯物論從何而來也。物之不能解釋心，即此一點，已爲定論，固不僅心與腦之不同而已。然唯物論之否認靈魂不朽，則似無可議。但否認靈魂不朽者，又不僅唯物論已也。

（三）唯物論以自然律說明一切，認一切現象皆在自然律之支配下而無例外。宇宙內一切事物之變化，悉依乎定律，其變化爲機械式之變化，絕無自由之可言。故正面主張自然律爲獨尊，反面則否認意志之自由。此或爲唯物論最强之論證。但唯物論所謂自然律，有時亦以因果律名之，其意實認宇宙現象皆有定律可尋，因之皆可根據其已得之資料而加以預測。天下無不可預測之事物，此當爲自然律獨尊之意義。關於此說，第一吾人所當問者，唯物論所謂因果律之預測，是否爲準確無疑之預測，如爲準確無疑之預測，則科學尙無此能力，以今日科學之預測仍爲概然性的。科學根據已往多次之觀察，見一事一物常表現某一狀態。因預測此一事一物大約將來亦可表現某一

狀態。此對將來之預測，但有概然性而無確定性。科學所能達之境界，以此爲止，過此卽爲武斷。所以然者，一因任何精密之觀察，皆有錯誤可能，觀察錯誤，預測卽可錯誤。二因已往之例證無法保障將來，已往如此者，將來未必如此。吾人之信任將來，實由吾人之信任自然齊一律。但自然齊一律之可靠與否，則無保障之者也。第二，如唯物論認概然性爲已足，謂一事一物變化之概然性，設可爲定律所預測，則此等事物，卽爲定律所支配。但此點在今日物論學上亦已發生問題。今日物理學上所謂不定原理。已對原子行動之預測，顯示其困難。一在純粹物理界中，已有數種主要現象爲目前不能以定律範圍之者。如一種活躍的輻射原素，有若干原子分散，有若干則不能，其故何在。無人能知之也。吾人所知者爲平均之統計，然在一個別原子內，究有何物運行於其中，則絕無所知也。次則一原素之分光，乃由電子自可能之環躍於另一環所致。吾人於各種可能之環，所知甚多；於電子跳躍時將發生之事件，亦有所知；卽選擇一可能之跳躍較諸其他選擇另一跳躍間之比例，復所深知。惟吾人所不知者，當一電子跳躍之際，或有數種跳躍可能，而只以此一跳躍爲適合時，所以決定之者爲何物。對此，吾人所知仍爲平均之統計。以故任何人均可謂，雖平均之統計爲定律所支配，然個別電子之行動，則有某一自由任意之範圍，在此範圍內，實無定律支配之跡象。（引語見羅素著「郎格英譯唯物論史」序。）是在物理世界內，自然律之支配，卽非完全。唯物論之說，不能再以科學爲根

據也。第三，假定在物理世界內，自然律之支配，絕無問題，然吾人亦決難認自然律可完全支配吾人之生命與意識。在生命與意識之領域內，自然律之支配，最爲困難。欲預測生命或意識之次一行動，其困難爲如何，任何人自身之經驗均可證明。此非謂生命與意識，其行動絕無預測可能，亦非謂生命與意識，其行動爲絕無原因，但謂生命與意識實保留相當之自由，不能全爲定律所預測而已。此生命與意識之自由，在某一範圍內，乃無法否認者。例如，在物理世界內，有某一種刺激，常有某一種反應，但在人類，則相同之刺激，不必有相同之反應，或相同之效力。戰時宣傳（或任何宣傳）知其爲宣傳者，則其效力常等於零。可見實際上人類固有不受定律支配之自由。謂人類絕無意志自由，不惟不足以說明道德，（道德需要相當之自由，絕無自由，即無道德可言；蓋吾人決不謂風起雲湧，水流花謝，爲或善或惡也。）且亦非事實也。凡此均足顯示唯物論所言爲無當。

（四）唯物論已認自然律足以支配一切，故自然之運行，不惟無自由可言，且亦無目的可言。否認自然有目的性，此亦唯物論之一重要主張。自然之有無目的，爲過去哲學上爭辯極烈之問題。過去科學均爲唯物論張目，均否認自然爲有目的者。科學之成功，有謂即繫於目的性之否定。關於此問題，唯物論之主張，雖極可信，然亦非絕無問題。一則唯物論之所謂自然，如不僅爲物質的，且亦包括生命與意識而言，自然乃包括一切之自然，吾人即難承認此種自然爲絕無目的。蓋生命本身

之一種構成力，或一種維持平衡力，卽與無生命之機械截然不同。生命能自行補充其損失，自知其維持本身生活之需要，此非以目的性說明之當無更佳之說明。若以意識言，則意識本身，卽自知其目的。此乃無可否認者。果自然爲此種廣包之自然，自然必有目的。二則唯物論之所謂自然，如僅爲物質的，此物質的自然，在某一意義上，亦似有目的可言。美生物學家韓德孫（Henderson）著有「環境之適宜」（The Fitness of the Environment）一書，卽認吾人自然環境之適於生存，事非偶然。設此物質宇宙之所含，稍爲不同，如淡氣稍多，而炭氣或養氣稍少，則不惟所知生物之產生爲不可能，卽一切生物之產生亦不可能。此一宇宙乃最適宜於生物生存之宇宙。是則僅從物質宇宙之構造言，似亦難完全排除目的性也。二則，生命與自然事實上不易分爲二物。無生命之自然，或無自然之生命，均屬抽象而非具體的事實。具體事實爲生命在自然中，自然在生命中。此點英哲懷黑德氏已詳言之，彼認生命與自然實無明確之界畫，在吾人之一呼一吸中，生命與自然已交織爲一。（見所著 Nature and Life）。果爾，則承認生命有目的的同時，卽不能不承認自然亦有目的。謂生命有目的，而自然無目的，卽視生命與自然爲二物而已。可見自然之有無目的，實非易言。普通多爲目的爲人類之意欲所加，視之不見，聽之不聞，直吾人之一種幻想。夫目的之爲物，誠不可見，但不可見者，固不僅目的，所謂「原因」亦不可見者也。唯物論不以原因之不可見，而否認原因之存在，自

亦不應以目的之不可見而否認目的之存在。故霍金氏曰：「吾人不發見原因，不能證明原因之不在，同理吾人不發見目的，亦不能證明目的之不在。每一事件有原因，亦有目的或意義固邏輯上有可能者也。」（見所著 Types of Philosophy, p.110）必謂自然爲絕無目的，亦唯物論武斷之說而已。

（四）

上段批評，已將唯物論之重要主張加以駁斥，本可即此而止，然而仍有說者，即馬克思輩所持之辯證唯物論，是否與一般唯物論相同。此爲尚待解決之問題。蓋馬氏等之唯物論，如與一般唯物論相同，則吾人自無另加批評之必要，如有不同，則吾人不能不指出其不同點而加以批評也。

持辯證唯物論之說者，必不認作者上段之批評適用於彼等之唯物論。彼等必謂作者前面所謂之唯物論乃舊的唯物論，乃機械的唯物論，而彼等之唯物論，則爲新的唯物論，爲辯證的唯物論(dialectical materialism)。自機械的唯物論言，固亦彼等之所駁斥者。惟作者認辯證唯物論與舊唯物論間其根本主張實無極大之差異，所不同者，辯證唯物論以黑格爾之辯證法加入唯物論中，着重點在辯證法而不在唯物論。故辯證唯物論如有特殊之點，則此特殊點必爲辯證法也。請略言其故：

辯證唯物論者所喜言之一種主張為存在先思維而實有，思維為存在所決定。如費爾巴赫（Feuerbach）云：「思維與存在之眞正關係為存在乃主辭，思維為賓辭。思維為存在所決定，而非存在為思維所決定。存在是為自己及經由自己所決定。存在惟經由存在乃能獲得，存在是以自身為基礎」此為馬克思派說之所本。但此說實即一般唯物論以自然為實在全部之另一說法，或以物質而說明意識之另一說法。蓋自然若為實在之全部，存在自先思維而實有。又若物質可以說明意識，思維亦自為存在所決定。辯證唯物論此一主張，實非新奇。至其錯誤，則前已批評。實在之全部，非僅自然。吾人雖可承認存在能影響思維，然同時亦不能不承認思維亦可影響存在。馬克思本人卽嘗承認此點。其言曰：「哲學家只是用不同的方式來說明世界，但問題是在改變世界呵！」試問哲學家如何改變世界，豈非以思維影響之耶？共產黨之宣傳及其詆譭唯心論，豈不認思維可以影響存在歟？安能謂思維不能影響存在？卽存在亦非皆能影響思維也。如存在皆能影響思維，則將辯證唯物論者之食物與氣候等等，加以改變，辯證唯物論者能否因而取消其唯物論？如辯證唯物論者之唯物論不隨食物氣候等等之改變而改變，則存在決定思維之說，至少已有一例外，而非普通必然之眞理矣。可見辯證唯物論此一主張，不惟非新奇，卽新奇亦無是處也。

次則，辯證唯物論所喜言之另一主張為，認物質為一種變遷，一種運動，一種過程。如恩格斯云：

「運動是物質存在的形態，無論何處決沒有無運動的物質，亦決沒有無物質的運動。」德波林亦云：「變化與運動是存在之實在形態。」此以物質爲運動與變化之說，亦非新奇。過去唯物論者之以能力爲實在，或以能力代替物質，其意亦在重視變化與運動。卽退一步，承認此爲辯證唯物論獨有之說，然其說明唯心論之所言。亦將絕無區別。蓋辯證唯物論若認所謂物質者除變化與運動外，卽無其他。物質爲變化與運動，變化與運動等於物質。於變化者，運動者之爲何物，不加規定，但以物質一辭加之，則可加於其上之名，當不止物質一辭而已。叔本華之「盲目意欲」或柏格森之「生之衝動」或杜里舒之「恩得來希」在某一意義上，皆認爲潛伏於變化者與運動者之後，而以變化與運動爲其表現之形態。故以變化與運動爲物質，但有空名，其與唯心論之爭，亦僅爲名辭之爭。蓋視實在爲一種過程，今日之反對唯物論之說者，如懷黑德氏，亦主張之，然懷氏不視此種過程爲物質也。是吾人雖可認辯證唯物論之視物質爲過程爲無誤，然吾人決不認其說爲新奇，亦不認其說足以成立唯物論也。

末則，辯證唯物論所自以爲新奇之主張，在認物質之運動以矛盾爲原理。矛盾乃物質運動之泉源，乃一切發展之原動力。如恩格斯云：「當我們開始在事物之運動中，變化中，生命中，相互作用的時候，我們立刻陷於矛盾的領域中。運動本身就是矛盾；就是簡單機械物移動也只是這樣，使各

該物體同一瞬息間在一個地方，同時又在別個地方，它是在這一地方同時又不是在這一地方。這種矛盾的產生及其同時的解決，正形成了運動。此為彼等運用辯證法以說明物質運動之點。辯證法以矛盾為其根本概念。故列寧云：「矛盾為辯證法之髓，對立統一與分裂，則其核心也。」茲姑勿論矛盾是否為物質運動之泉源，假定所說為眞理，然吾人亦不認此足以支持唯物論。蓋辯證唯物論者之辯證法，明自黑格爾得來，而黑氏哲學，則非唯物論也。黑氏以辯證法說明其唯心主張，馬氏等則以辯證法說明其唯物主張，是辯證法縱極正確，唯物論者不能據為獨有也。一種方法苟可為兩種相反之哲學所適用，則此一方法卽不能用以支持其哲學，故辯證法之確否為一事，而唯物論者能否用以支持其哲學又為另一事。持辯證唯物論者，實不能以辯證法而證明其唯物論。辯證法雖非錯誤，而唯物論仍可錯誤也。

以上三點，雖不足以盡辯證唯物論之全，然已足以顯示其說之非新奇。吾人所加於一般唯物論之批評，固大部可加於辯證唯物論。作者對唯物論之批評，以此為止。茲當就唯物論與道德上之關係，畧贅數語，以結此篇。

唯物論與道德無必然之關係。信仰唯物論者，其道德未必不良，反之，不信仰唯物論者，其道德亦未必良好。唯物論於道德雖有主張，然唯物論者之實際道德未必受其影響。吾人決不能以社會

道德之敗壞，全歸咎於唯物論，亦決不能僅以道德觀點而批評唯物論。作者以上批評所以絕少涉及道德者，其故在此。但此又非謂唯物論之於道德，絕無不良影響也。唯物論視物爲獨尊，而以心爲附屬品，此雖不涵蘊道德意義，然其道德意義則至大。以物爲獨尊，則心非重要，心非重要，則不知所以養其心，不知所以養其心，則心與物接，心必爲物所誘，而不能保持其靈明之德。逐物而不知返者，心失其養也。故儒家言格物致知後，必繼言正心誠意。蓋無正心誠意之一套工夫，則心逐於物，心不自主，格物致知之結果，可徒知有物而不知有心，不知有心，或不知心之重要，則縱能由格物而宰制物，物爲人役，然人亦必爲物所役。西洋科學生人多，殺人亦多。此非科學之過，乃不知養其心以用科學之過，亦即知有格物致知，而不知有正心誠意之過。唯物論已以物爲實在之全，自談不到正心誠意，不知有正心誠意之一事，尙安有道德可言？且一切爲物，則人亦物也。以人爲物，則資本主義與帝國主義之以人類爲工具，而任其利用或宰割者，又奚足怪？可見唯物論之於道德，雖無必然之關係，然其所發生之影響，則決非良好之影響。作者之所以辟而闢之者，固不僅以其理論之錯誤已也。

七　功利主義的新評價

賀　麟

在倫理學上，功利主義是與純粹義務說相反的一種學說。從人生觀看，有人持功利主義的人生觀有人持非功利主義的人生觀。這原是在思想史上爭論不休的問題，也是在個人生活上常起衝突的問題。尤其近數十年來中國思想界對功利主義時起爭論，有人以爲整個西洋文化就是功利主義的文化，其人生觀也是功利主義的人生觀，至於東方文化，則是反功利的，道德的，純義務的，所以他們認爲中西文化之差別，就是功利主義與非功利主義的差別。民初嚴又陵梁任公之介紹功利主義到中國來，其功罪如何，大家意見更不能一致。有人以爲今日一般青年思想中功利主義之毒甚深。這些說法或看法對不對？我們對功利主義究竟抱什麼態度？有什麼評價？

先問什麼是功利主義？概括講來，功利主義是認爲在實際上可感到可得到的事物爲有道德價值，爲生活目的的學說。所以功利主義者所要求的是看得見摸得着，感得到的東西，這類東西，大體上可分爲四種：第一種是快感或快樂；第二是財貨或金錢；第三是名譽；第四是權利或權力。凡追求四者中之任何一個或一個以上的人，都可以概括的稱爲功利主義者。這些東西都是感覺得到的，至於仁義禮智孝悌忠信，都是不能實際地感覺得到的實物，都只是抽象的道德理想。

功利主義可大別分爲兩種：一是舊式的功利主義，或個人的功利主義，所求者是個人的幸福，財富，名利或權力。常識上的功利主義，大都指此種個人的舊式的極現實的功利主義而言。（註一）這種主義所求者是個人自然慾望的滿足，如食色等。個人的自然慾望，並不認爲不道德，反之當求加强，發展，和擴充。其方法是運用理智才能。這就與禽獸不相同了。因爲禽獸雖有自然慾望，却不能高度運用理智才能去滿足其慾望，普通人在名利場中的追逐，在宦海中的浮沈，政治上的急功好利功名才智之士，都是這種功利主義思想之代表。歷史上的人物，如商鞅，李斯，韓信，其一生的目的，就在封侯拜相，並無道德觀念，或爲人民謀福利的動機。帝王中也有功利主義的代表人物，如好大喜功之秦始皇漢武帝。凡被稱霸王之君主，均屬於功利主義範圍之內。這種舊式的功利主義，人人都可說是沾染了幾分，很難完全擺脫淨盡，但很少有偉大的哲學家作代表。對於這種舊式的功利主義，有一種舊式的批評。

批評的要點，認爲是追求功利者，向外作無窮的追求，而所追求之物，沒有本身目的或內在目的。易言之，他受外界的事物，不斷的引誘，所以是騖外的。他雖是奔波不已，却永遠得不到滿足，永遠在追求之中。他們形容這種功利追求的人，爲臨死時都伸着兩手，張着口，不閉雙目，尙在向外渴求，不得滿足的可憐狀態。如秦皇漢武已經征服了當時的天下，可是仍不滿足，還要去求仙長生。非功

利主義者則當下就得滿足，可以無入而不自得，隨處均可見道。顏回簞食瓢飲，樂在其中。藝術家詩人，於發揮其創造衝動時，也能當下得滿足。功利主義的另一個缺點，是用計算苦樂得失利害的方式來估計人生。中國的儒家，從來就反對計算式或算帳式的人生，認爲這種生活是最無意義，最枯燥無味的生活。像孟子就是非功利主義的最顯著的代表人物。他認爲今人乍見孺子將入於井，前去救他，並非要要譽於鄉黨朋友，也非要去結好於孺子的父母得什麼報酬。只因爲應該救，才去救，這是純義務的道德的要做就做，但求心安理得，而不計較功利。一個人之所以要履行孝，悌，忠，信等德性，都是基於純義務，純出於本心或良知之不得已。假使人凡做事待人都要計較功利，便免不了斲喪人情，戕賊人性，因而也就傷害人類倫常的關係了。孔子揭出「女安則爲之」的訓誡，便是不計較利害，不向外追求，一以內心的當下滿足爲依歸，所以有人認爲，西洋人大都向外追求無饜，而中國人則只求內心的滿足。

這種批評，有一部分眞理，可是也不無缺點：第一，功利主義者之向外追求，也不一定像批評者所說那樣，完全得不到當下的滿足。如釣魚，有的人釣魚爲求得魚吃魚之利，其態度固是功利的，但也有非功利態度的釣魚，即在釣魚的過程中本身尋得樂趣。又如喝酒，也可以沒有做官發財求名求利的追逐，而能當下得到快樂。假如過分注意當下滿足，反對向外追逐，那就容易陷入有禪悅意

味的名士風流式的當下滿足。(註二)第二，說向外追求者，永遠達不到目的，陷於無窮追逐，殊不知目的不一定在得到一件東西，而即在於追求的本身。追求的經過，追求的精神本身就有價值。至於東西之是否可得到，反而無足重輕。如求知(並不是以有涯求無涯，殆已。)其目的就在鑽研探討思辨等愛智的過程裏，得到滿足，至於有無新發明，能否成著名的學問家，反在其次。又如經商，假如一夕之間坐得鉅萬，決不足樂。經商者之愉快，就在其經營的過程中。求名亦然，軍人以上戰場爲痛快，秀才以上考場爲痛快，是否打勝仗，是否考得中，有賴於別的外在條件，非所設較。所以說近代西洋人大都向外追求是對的，說他們永遠不能得滿足却是錯的，他們的滿足，就在追求的過程中。譬如，競爭選舉，即在各黨熱烈公開競爭的過程中，民主政治的精神就發揚了。而不全在競選之勝利。彼失敗之黨，亦有其滿足，亦有其維護民主政治的功能。批評者的另一個弱點，就在於把功利主義與非功利主義機械地對立起來，認爲功利主義者完全是盲目的利慾薰心的無理想指導的。非功利主義者則敝屣功名，輕蔑享樂，過孤寂的生活的。這樣一來，功利的熱烈追求，無補於道德的發展。非功利的高尚襟懷，無補於社會福利。殊不知功利與非功利，(道德的)不是根本對立的，是主與從的關係。非功利是體，功利是用，理財與行仁政，並不衝突，經濟的充裕爲博施濟衆不可少的條件。

上面所舉的四種功利，當然不是人生的最後目的，而只可說是行爲合乎正誼的結果，或副產，或達

到某種道德目的的手段或工具。我們不能說求金錢是人生的目的。但可利用金錢作爲發展個性，貢獻國家，服務社會的手段，所以功利與非功利不但不相反，實在是相成的。以名譽來說，名者實之賓，實至則名歸，所以名不是最後的目的，而是某種行爲所產生的結果。快樂也同樣不是追求的目的，而是實現自我，達到道德的目的的副產，或跟隨之物，至於權力的獲得，無非爲的要實現理想，理想才是目的，權力決不與此理想根本對立。舊式的批評者不明白這道理，所以流爲極端的反功利而逃避人生。使得整個社會成爲死氣沉沉無生人樂趣的社會。眞正說來功利是實現理想實現道德所必不少的條件。爲避免消極的，極端抹煞功利的態度，可以提出兩個原則：第一尊重他人的福利，承認每人有求福利之權；同時第二保持自己的福利。福利是健全的生活所必要的，不可缺少的。他人侵犯我們的福利，我們是要依法依理力爭的。有人因爲自己敝屣福利，乃忽視他人的福利；自願犧牲福利，便不尊重他人的福利，强迫別人也去犧牲福利。自己逃避人生，便斥肯定人生的人爲向外追逐。這是不對的。譬如健康當然是人所不可少的。但亦不能說人生的目的，就在於求健康。但無論如何，我們一方面要尊重別人的健康，同時要維護自己的健康。對功利的態度也應如此。換言之，於追求功利，維護功利，分配功利時，也須遵守恕道和公平的原則。這就足以避免孟子所謂「上下交爭利而國危矣」及荀子所謂「爭則亂，亂則窮」的危險了。

由這兩個原則，就過渡到近代新式的功利主義了。近代的功利主義不是個人的功利主義，而可說是社會的理想主義，或社會福利主義。這個主義的要點有三.

第一，近代功利主義者，把上面所列舉的四種功利歸納成爲一種功利，即快樂或幸福。所以這種功利主義，也被稱爲快樂主義，福利主義。他們確認人生的目的就是求快樂。快樂以外的東西，如金錢，名譽，權力，甚至於德行，或是其本身包含快樂，或是爲達到快樂的手段。第二，這種主義所求者是最大多數人的最大快樂。最大多數人的最大快樂，是人生的理想，也是行爲的目的或道德的標準。一切行爲對此標準有利的，即爲善。對此有害的即爲惡。判別善惡的等級，也以快樂所涉及的人數的多少，快樂的大小爲準。第三分配快樂的原則，是一人只算一分，沒有人可算兩分。簡言之，這是爲全體爲社會說法謀幸福，爲平民求利益的道德理想。其辦法有二：一是改進平民的物質生活，謀大衆衣食住行的改善，決非口惠而實不至。二是就知識方面去促使學術文化普及於大衆，要人人能享受求知的快樂，能獲得求知的權利。所以這派功利主義的人，大都注重平民教育，和社會服務。近代許多社會改進運動，都在新功利主義的思想背景下進行着。新功利主義是近代西洋的最大思潮，正好與十八世紀到十九世紀的工業革命和民主政治的潮流配合起來，而其與舊功利主義的不同，也正同民主社會與封建社會之不同一樣。

這種近代式的功利主義，理論上誠不免有許多困難，（思想與時代叢刊第二十期謝幼偉先生撰快樂與人生一文，對於功利主義心理上，理論上，修養上的困難，有詳細討論，讀者可參看。）而且追求最大多數人的最大幸福，已是追求一種遠大的社會理想，而有利他的仁愛精神，是否已超越其狹義的功利立場，也是問題。此處我們不能討論。但加以正當的同情的了解，從社會和時代需要來看，確有不少的優點：第一，打破親疏貴賤之分。根據一人一分的福利分配原則，這是一種有革命性的思潮，推翻了封建性的親疏貴賤之分，公平地承認每一人的一分，不許任何人佔兩分。照人倫的看法利益是差等的，照近代功利主義的看法，計算最大多數的最大幸福時，人人是一律平等的。帝王與平民同樣各佔一分，父母與外人也無等差可分。這分明是平民主義的分配原則。第二，這原則是一個立法的原則，在法律之前，人人一律平等，而立法的目的，也是爲大衆謀福利，蓋因這派的倡導者，如邊沁等原來都是立法家，所以這種思想足以作爲近代法治社會的立法準則。所以近代功利主義之發展，與法治主義之發展是同時並進的。第三，這派思想所注重的在於消極的掃除道德障礙。不在積極的提倡道德，其辦法是佈置良好的道德環境如貧窮有礙於道德發展，則設法使民衆富有。愚昧有礙於道德發展，則力謀普及教育。病弱有礙於道德發展，則注重保育增進衛生。第四，這派思想有增進公德心的優點。既以大多數最大幸福爲目標，自然地使人去私心以立己立

人，達己達人爲人生之目標了。所以這派思想家常常叮囑不要忘記增進全體的幸福，即是增進自己的幸福。自己的生活利益必須安排得與大衆福利一致。第五這派思想足以促進社會進步。在傳統的觀點下，大家相率消極逃世，使社會停滯不進。新功利主義既肯定福利，肯定社會福利之追求，自然能使社會獲得實際上的進步了。

從發展上看，這種新功利主義的思想，是從舊式的內心道德，純義務的道德思想進化過來的。因爲內心的道德思想注重人格修養，不受物質的限制，保持自己的純潔；這固然很好，但新功利主義要進一步，從人格的保持，到人格的發展；從不受物質的支配，到支配物質；從消極的個人人格修養，到積極的大衆福利的增進，總之從消極道德，進而爲積極的道德，從不計算人生利害得失，到徹底計算人生利害得失，用科學統計方法來計算人生的利害得失，由一時的從內心直覺出發的善行，到有組織有計畫的公益事業。譬如，以前偶爾見一小孩有危險，便憑良心之不忍，前去救他，現在則要進一步設幼稚園，保育院，使一般小孩減少危險，得到教養。以前只是由一時惻隱之心的發動，偶爾施捨乞丐，現在則設立收容所，感化院，教育他們，栽培他們，使他們有補於社會公共福利。所以我們說新功利主義實在是單純內心道德思想的進一步的發展。

還有一點，最爲人所忽視的，就是以社會福利爲着眼點的新功利主義，尙有其非功利的基礎，

也可說是宗教精神的基礎。因爲近代新功利主義之發展，實遠承基督教博愛的精神，人類的兄弟感，和耶穌「己之所欲，則施於人」的金箴。近發揮孔德及聖西門的人道教的精神。（註三）故對於福利之措施，力求如春雨之廣被均沾，大公無私，一律平等，不以親疏貴賤而有所歧視，其理論以楊子之爲我爲出發，而以墨子之兼愛爲歸宿。即從分析各人各求其自己之快樂的心理出發，而達到以最大多數人之最大幸福爲前提的利他的宗教精神。其操行雖口口聲聲不離快樂或福利，而實着眼全在社會民衆之福利，淡然無個人利祿自私之心。

在向着近代化邁進的中國，這種新功利主義的影響似已畧見端倪。最顯著的是義丐武訓之行乞辦學，以及最近被稱爲「傷兵之父」的段繩武先生之犧牲一己，爲傷兵服務，都是具有非功利的宗教精神，而爲社會爲民衆謀實際福利的好榜樣。

近代功利主義在中國之被誤解，被貶斥，大概由於（一）人們誤將近代的重社會理想的功利主義與舊式的個人的功利主義相混，誤以功利主義爲自私自利之人張目。（二）由於不知近代功利主義，乃係自重個人修養的內心道德進展而來。（三）由於不知功利主義須有亦應有超功利的宗教精神以作基礎，因此近代功利主義之在中國，不惟未發揮其應有的良好效用，反而產生了不少的流弊。

〔註一〕此處所謂舊式的功利主義，不過表示「自古有之，於今爲烈」。並不是謂此說在時間上已成過去。譬如，詹姆士於其「信仰的意志」一書中說，「人之所以異於禽獸者，在於人之情欲多，而禽獸之情欲少」。顯然有主張人應設法擴展滿足其情欲之意。又如培黎教授於其「價值概論」一書中說，「東方民族的人生態度爲欲求其所能獲得，而西方民族則努力獲得其所欲求，換言之，他認爲東方人因所獲得者有限而限制其欲望，西方人則儘量發展滿足其欲望」。他顯然認爲西方人的態度更健全。杜威指出人類對外界環境有兩種態度：「一是改變自己的內心，以求順應環境，並與外在力量調協，一是應用理智，創造技術，以征服外界環境」。他極力提倡後一種態度。單就他們幾人這一方面的態度和思想而論，都可說是屬於我所謂舊式的功利主義。當然再補充修正之以科學方法，消德規範，社會理想，和宗教精神，便與中國舊式的急功好利的功名富貴的思想殊途了。

〔註二〕此處所謂有禪悅意味的名士風流式的當下滿足我隱約中係指伊璧鳩魯主義而言。伊璧鳩魯派的人生態度有山林意味，中古意味，目的在求精神無煩惱，身體無痛苦的內心寧靜和當下滿足。與急功好利追逐功名富貴的舊式功利主義迴然不同。此種有禪悅意味的伊璧鳩魯主義，境界相當高，但有衰世麻醉效力，中國南北朝時，此種態度最盛，就人生態度言，殊不健康。最有趣的，當急功好利，好大喜功式的功利主義盛行時，如戰國，如漢唐，往往是個性伸展，國力發揚之時，或亦因其出於自然，肯定人生，有以使然。近代功利主義與伊璧鳩魯主義，態度隔得很遠，意味全不相似。近人談功利主義者每以其自伊璧鳩魯發展而來，甚或將伊氏之快樂論與邊沁穆勒之最大幸福說混爲一談。實只看見「快樂」一名詞之相同，而未見其根本態度之相異。

〔註三〕近代功利主義之注重宗教，特別宗教精神（因在某義下功利主義者是反對傳統獨斷的宗教的），可以下列三人

之說爲證。(一)邊沁認設制人求最大多數之最大幸福而裁制人使勿違反此功利原則，有四大因素，「一、物質的條件，二、政治的條件，三、道德的條件，四、宗教的條件。這種條件他叫做Sanotions足見他認宗教有保證人實踐功利原則的功能」。(二)穆勒約翰說：「就個人的幸福與別人的幸福的關係說，功利主義要求他嚴格抱公平態度，像一個無私心而仁惠的旁觀者一樣。在耶穌金箴(golden rule)裏，我們尋得功利主義倫理學之全部精神。待人像你願人待你一樣，並且愛你的鄰人如你自己，這類教訓構成了功利主義道德之最理想的完善。(見穆勒著功利主義一書，每人叢書本頁一六)」。這是耶穌的仁恕之道，而穆勒認爲代表功利主義的最高理想和精神。他又說：「我們常聽見功利主義被指斥爲無神的學說。但如果相信上帝志在增進人類的幸福，是一個眞實的信仰，那麼功利主義不唯不是一無神的學說，而且比起別的學說來更富於宗教精神」(見同書頁二〇)他還想用教育與輿論的幫助，使人人皆養成休戚相關利害與共之聯想，「使人我一體之感。(亦即基督所欲教導的人類的兄弟感)深植根於我們性格之中，並意識到完全爲我們天性之一部分」。(同書頁二五)他又表示贊同孔德的人道教。他完全同意孔德所說的服務人羣，即使沒有神意的協助，亦可得到宗教所有的實際力量，社會效驗和高度的權威。(同書頁三一)西吉微克也說過：「就功利主義之要求個人爲人類全體的幸福而犧牲其自己的幸福，較之常識所要求者，尤爲嚴厲言，則功利主義可以說是嚴格地遵循着基督教之最特有的教義」(見氏著倫理之方法，頁五〇四)我想上面所引這些功利主義最重要的代表人物的話，可以證實近代功利主義實有其超功利的宗教精神，基督教精神的基礎。

八　實演邏輯與新心理學

陳立

赫胥黎曾說過：「科學是有組織的常識。」這就是說科學不徒是事實的，唯驗的，而亦是形式的，唯理的。一團生糙的事實，一些不相干的現象，算不得科學，正如你的褂子有五口鈕扣，我的褂子有四口鈕扣，雖然都是事實但並不卽是科學，科學要將這些事實聯貫起來，系統化起來，顯然科學便不能以事實的搜羅爲唯一的本事，科學更着重事實的整理與解釋，實驗方法使我們在標準的條件下將有關的事實收集起來，邏輯方法使我們從這一些事實中抽繹其可能的結論，卽演繹這些事實的相互關係。因此科學家便不該祇埋頭於實驗室的工作而忘却其邏輯的任務，他不能專心於事實的觀察而忽畧從已知的性質中將這些現象和其他現象關聯起來，使一些零散的知識結構成一個統一的組織。換言之，科學是反應客觀的知識而不是客觀的現象這主觀的形式——不一定卽是康德的範疇——便使散漫的知識得着系統的組織。

談到系統，提及組織，這便似乎是野心的哲學家的企圖，而爲實事求是的科學家所不取。科學家因爲看不慣哲學的空論，曾一個一個地從哲學的營壘中分化出來了。如果這一些獨立的科學家，現在又回轉頭來投向原來的母懷中去，是不是退化？各自爲政的科學，現在又楬櫫着一元化運

動。所謂「科學的統一」(unity of science)運動，統一的科學不就是哲學麼？這是不是反動的復古？這一個運動已經邁過了口頭的宣言而進入實際的行動。他們發行着雜誌，編印着國際的統一的科學百科全書（計畫凡二十卷，已出版的至少有三卷了）我們先要約畧地述說這一種運動的經過。

恰在十五年前，奧國京城維也納有一些氣味相投的學者，便以哲學家石里克教授（Prof. M. Schlick）爲中心組織了一個學術集社，這便是著名的維也納集團（Der Wiener Kreis）的緣起。團員中有挪拿得（O. Neurath）卡拿甫（R. Carnap）佛蘭克（P. Frank）韓漢士（Hans Hahn）懷思曼（F. Weismann）諸名家。這一集團目標便在用科學的邏輯的系統研究以代替詭辨的哲學。所謂科學的邏輯，卡拿甫便以爲不過是科學語言的邏輯的句法（logical syntax）。命題可以總括分爲兩種：一是經驗的，一是形式的。形式命題的任務便是句法，即如何使不靠經驗的文字與符號綜合成句，這其間的章法與規則便不得不唯形式邏輯是賴。經驗命題是經驗世界中可觀察得的事實之陳述，其正確與否便以觀察的印證爲準繩。但一般玄學的論斷不是可以靠經驗來辨認的，因此玄學的出路便不得不靠形式的句法的命題。玄學如果一方面要離開經驗的束縛，一方面又要離開邏輯的綜合，那麼它既無內容又無章法，如此玄學便不得不淪爲胡說。許多

玄學便眞的祇是無意義的胡說。理想的哲學便要將這一些咬文嚼字的胡說揚棄，集中精力以研究那些用以表白科學命題的科學語言之一切章法與規矩。這種純形式的研究使哲學在獨立的科學外又得着其特有的地位。

邏輯的推論，誠如羅素所說的，都是繞圈子的「廢話」（tautology）。一大套的推演，總括一句仍不過A是A的說法。A是A則結論早已在前提中，磨來磨去仍磨不出新東西來。多少卷的幾何學，歸根究底，仍不過若干條的假設，一個人如果有超人的睿智，則不論如何複雜的命題，一望便知不過是幾條簡單假設的聯合結構（句法），所以大數學家潘加賚便也不得不迷惘似的說：「假若一切的命題都可以藉形式邏輯，而互相推演出來，那麼數學爲甚麼不是一堆『廢話』……我們是不是得承認若干巨卷的幾何學，追究起來仍不過『A是A』一類繞圈子的玩意兒？」形式邏輯似乎逃不了「A是A」的圈套。如此，則其創造性又在那裏？這又似應該加以說明。

形式邏輯的功用在指示一般天才有限的人（誰又是無限的天才？）一些明白的結論。例如有平行線的假設如遊克立特幾何的，則三角之諸內角和必等於兩正角，但這樣一個結論在一般人看來，是看不出其所以然的。經過幾十個「A等於A」的圈子，則一個初中學生也就明白這一個命題便是該假設的必然結論。一個人的知覺限度甚窄狹，話說得太嚕嗦了，首尾不能兼顧，全局

的關係便不顯然。所以數學便重符號化。三個點∴便代表「所以」兩個字，一個三角△可以代表一大堆數目，而一個AB符號行列式的乘法，便可少去多少頁的演算。數學的符號化，便將那些概念中的關係明朗化。正如一個人初到一個大城市，穿街轉巷，繞來繞去，每每繞回自己住的旅館門口，但尚茫然不知所在，仍得叫黃包車拉回旅館去。假若他把所繞的圈子都用符號表示，繪出一個簡圖來，他便一目了然自己的地位，決不會在自家門口還叫黃包車拉回家去。符號將知覺的限度擴大，使全般關係都擺在眼前。這便是符號的功能，也便是形式邏輯所以能夠幫助人們得着正確結論的原因。

但是邏輯並沒有眞僞的標準，這便是邏輯的自由。卡拿布說邏輯中沒有道德，也就是這個意思。每一個人都可以自由地建立他自己的邏輯系統，祇要他能「言之成理」。爲免除爭辨計，他要將他的理——法則——明明白白的說出來，將他所用的句法規則一一指出來，正如兩個人下棋，甲說乙輸了，而乙不認輸，爭辨半天毫無結果。公說公有理，婆說婆有理，但歸根由於兩人所認定的下棋章則的不同。例如甲認定他的馬已擒王而乙則以爲沒有，這也許由於甲不知道馬「蹩脚」便走不動的棋則。但客觀的講，「蹩脚」的馬爲什麼不能走了！這不過是一種成規。甲認定「蹩脚的馬」也好走的，這在邏輯上並無不通處。但是要兩個人下棋沒有爭辨餘地，兩個人便不得不先

確定一種棋則，不論那一種棋則都行。棋則決定後，勝負便有定論，用不着爭辯了。下棋如此，學問亦如此，遊克立特有他的一套假設便有他的一套結論，非遊克立特幾何有他的一套假設他又有他的一套結論。這兩種幾何或說三角形的諸內角和必等於兩正角，或說不等於兩正角，結論雖然完全矛盾，但兩者都不悖於邏輯，兩者都可以說是對的，邏輯的自由在此，其不自由亦在此。自由的是其章法容許自由選擇；但章法一經決定後，便絲毫不容苟且，是非曲直一望便知，絕無爭辯餘地，這便是其不自由處。所以形式邏輯雖然不能够告訴我們誰眞誰僞，但誰曲誰直，即誰守法與不守法，是一目了然的。這樣，無謂的爭辯便不可能了。

心理學內部的糾紛，有的人以爲是發展的朕兆，有的人則以爲不過是「閑嗑牙」的勾當。但無論如何，這些糾紛無疑地是由於邏輯的毛病。如果每一個心理學家却能嚴格地恪守一定的句法，那麼我們便祇有章則相合與否的問題，而沒有其它爭辯的餘地。例如在物理學中，牛頓的引力說與愛恩斯坦的引力說便不曾各成一派，結論雖然不同，但仍可並行不悖。在虛無的太空中，牛頓的引力說仍可適用，但在有物質的空間，愛恩斯坦的學說較近事實。他們所遡據的邏輯相同，祇是前提假設之不同，所以方法並不成問題，故此即使結論不同也不成爲頡頏的學派。但心理學的情形則不同，一九三〇心理學一書，便提出了十二個以上的學派，除掉了一二個學派，例如斯不疑的

智力三因素論與桑戴克等的智力多因素論，這一種分歧是可以用實驗事實來解決的以外，其它便免不了文字糾葛或推論的毛病。在心理學中有不少的人很受這種非議的感動，赫爾（C. L. Hull）用數理演繹方法來研究學習，勒芬（K. Lewin）用方位幾何的方法來研究情意作用，都是着重形式邏輯的推理方法，想從方法上來終止心理學的爭論。這是近幾年來心理學的一大轉捩點，所以頗值得我們的注意。

數學是一種形式邏輯，但有不少的人便反對心理學採用數學的推論，特別是關於數量的概念。他們的論證是：心理現象與物理現象完全不同，它們各屬不同的範疇，所以我們便不能應用同一樣的方法來處理。這便牽涉到維也納學派的中心問題，所謂科學的統一便是。科學既在共邏輯方法上當一致，則各項科學所採用的言語應無歧別。這便是挪拿得氏所主張的物理主義（Physicalism）。所謂物理主義並不是玄學上的唯物論，而祇是說一切的科學都可採用物理的說法，物理的說法便是科學的「世界語」，一切科學應都可以譯成物理的語言。換言之，心理學要成為科學，便要採用科學的邏輯方法，用一種公共的客觀語言來敘述它的事實並抽繹其相互的關係。

我現在隨便舉一兩個例以說明心理的語言與物理的語言並無二致處。例如我們說A比B重，或甲比乙聰明，這和我們說金剛石比紅玉硬，紅玉比滑石硬，並無相異處。重量與智力都是心理

的判斷，但我們可以和地質學家的表示硬度般，都用數學來表示。我們可以將重量或智力排列一個序次，A較B强，B較C强，C較D强等，因而ABCD便成一個數列，正如我們可以說金剛石的硬度等於十，紅玉的硬度等於九，滑石的硬度等於一相同。或者有人說岩石的硬度很客觀，而心理的判斷便不可靠，所以兩者不能混談。硬度的序次如何決定？我們比較兩種岩石的相割，甲割乙則甲比乙硬，丙割甲則丙比甲硬，丙丁不相割則丙丁的硬度相等。同樣我們也可以鑑定智力和其它的性質。某問題甲可以於五分鐘內解決而乙不能，則甲比乙的智力高，乙可以解決的問題而丙不能解決，則乙比丙的智力高。又例如明度的判斷，如果我們能夠辨認甲乙兩明度的差別，我們對於甲乙的反應不同，例如拉喜勒（K. S. Lashley）的白鼠，他會跳向明的窗子中去，假若以此爲甲，是甲比乙明，假若白鼠不知向那一邊跳，甲乙的明度便相等，因爲反應無絲毫區別。所以心理的判斷與物理的判斷初無二致。他們都在反應上表示其差別，因此我們應該可以用同一樣的方式來表示這些材料。

不過許多人總覺得心理學的與料與物理學的與料是不能相提並論的，他們强調着所謂主觀與客觀的分別。但心理學與物理學的與料眞是根本不同麼？據艾丁頓（E. A. Eddington）在物理世界眞詮（The Nature of the Physical World）一書中所認定的，則物理學的與料終

不外乎「尺度的看計」(scale reading)，不論重量體積或時間，我們都是用尺度來測定的。一切物理學的與料總離不了這幾個範疇。換言之，物理學的與料仍不外乎個體的經驗——視官的知覺，從知識論的立場看，物理學的與料與心理學的與料是完全相同的，因爲心理學的與料也就不能不是個體的經驗。我們有甚麼理由咬定物理學的經驗是客觀的而心理的經驗則是主觀的？常識每以爲我們看見的尺就是身外的尺——客觀的；我們內省的經驗，便在我們個體以內，因而便是主觀的。我們祇要稍加思索，便應該瞭然經驗都是個體的，一切都要經過個體而反應出來。外面一根尺，我無從知道，因爲尺一成爲我的經驗，便不是尺而是我對於尺的反應。科學所研究的無非這些反應，所以維也納學派又有人稱之爲邏輯實證論者或科學的唯驗論者。

一般人所謂主觀與客觀的說法，便在乎知識之可靠與不可靠。物理知識之可靠，便在經驗者(個體)與被經驗者(尺)是分立的，心理學之不可靠，便因爲經驗者與被經驗者是合一的，都是同一個個體的活動。但事實上是否眞有如此基本的差別？我認爲是沒有的。我比較兩杯水的溫度，我將溫度計插入這兩杯水中，水銀柱一高一低，我便說這兩杯水的溫度不同，因爲我所觀察的溫度計反應不同。這是物理學的觀察。我現在不用溫度計而用一個人的手指去探這兩杯水，探入一杯時態度泰然，探入另一杯時急速縮手，那麼我們也可以決定這兩杯水的溫度不同，因爲這個

探入的手的反應不同。探入的手的反應與溫度計的反應有甚麼根本不同的所在？我所觀察的是另一個人的手，或者是一種動物的脚爪，牠不是和溫度計一樣地獨立存在於觀察者以外麼？假若這探入的是人手，那麼他即不立刻將手縮回，他口頭說「這杯水熱一點」這種言語不也是和手的反應一樣的是筋肉的反應麼？這種言語的反應與手的反應又有什麼根本不同處？現在我不要旁人伸手探水，我自己用手探入水中，我自己的手和旁人的手不同一樣是有機體麼？我探手入水後，便說這兩杯水溫度不同，這與旁人探手入水而說這兩杯水溫度不同又有什麼基本不相似點？我與人爲相似的個體，爲什麼我不能夠相信自己而必以爲我這個機體的反應便不如另一個機體反應之客觀？如此心理學的與料與物理學的與料無甚大不相同處，那麼，牠們中間的基本性質之相似，使我們對於表示這些事實間之關係的語言也就不能有所歧異了。心理學便希望從科學語言的採用而得着有效的解放與進步。

心理學從常識承襲了一些名詞，這些名詞內容的含糊便使心理學陷於混沌紛亂中。因此近來一般人特別是托兒門（E. C. Talman）之流便覺得心理「學正名」工作的迫切。每一個名詞都有確切的內容是免除糾紛的一個重要方法。在心理學中，一名詞是否祇有一個對象，一個所指，或必有一個對象，必有一所指，是大成問題的。例如心理學之「心」字，何謂「心？」心理學所說

的「心」自然不是指那司血液循環的心，但我們也不能指着頭腦說「這就是心。」心理學所說的心是一個公名（collective noun），是一些副詞與形容詞的公名。一個人踏着一塊香蕉皮而滑倒，這是「無心」的行為「無意識」的行為；一個人懷恨殺人這便是「有心」的行為，「有意識」的行為。因此心與意識便不過一些行為的特徵，而不是另有所指的實物。「實物化」（Reification）是思想的最大毛病。有這樣一個現象或作用，便必有相對的一種物質或實體：有雷聲便必有打雷的公公，有電光便必有閃電的娘娘；公公與娘娘雖然看不見，但可以從其作用中推想出。這是很危險的想像很危險的推論。因為我們如果以為可以「有心」在其耳目口鼻四肢百體以外又有所謂「心」或「靈魂」的，我們便從現實的退步到非現實的，因而我們可以隨便我們的意欲將種種待解釋的性能，推到這不可捉摸的假設的實體上去。這樣我們對於每一現象每一作用，都需要一個實體來解釋，即在每個現象後面又假設一種「不可知」的實物或力量。這便觸犯了科學不繁殖假設的大禁。

「實物化」以後，概念便籠統含糊起來。我們固然可以認打雷的是雷公，閃電的是電母，如果我們把雷公與電母僅僅用來解說這些特殊現象。但我一推論到雷公電母，雷公便不止有打雷的作用（這是根據觀察事實的假設）我們又推論到雷公便有雷公的其他性能，如易怒，報惡，公平，

好善等人性；電母便不止有閃電的作用，而又能縫飪，善嗔美貌害羞等女人的性格。這便從事實而走入非事實的謬誤境地。這種「暈」（halo）的作用，將事實與幻想交織在一起，是概念之所以模糊而界說之不能清晰的一個最大原因。我們在後面要討論實演的邏輯如何拋棄這種「實物化」的企圖，用非實物的作用來澄清含糊的概念。

上段祇說到實物化後之含糊，本段便要指出其籠統。我們常常說注意力，記憶力，想像力種種，好像一個人裏面有許多小鬼似的力在作用着，例如說記憶力，我們便好像有一個單純的記憶的能力。但事實上我們不能發現一個記憶的單位，我們發現種種的記憶歷程，如人名的記憶，地名的記憶，數目的記憶，年月的記憶，韻文的記憶，散文的記憶，科學公式的記憶，無意義字的記憶等。如果眞的有一種囫圇的記憶力，則一個人長於某一種記憶的也必長於其他種種的記憶。但有的人長於數目的記憶，有的人長於文字的記憶，有的人長於軼事的記憶，有的人長於姓名的記憶，每人都祇長於某一個記憶，而對於其他類事項的記憶並無特長。這就等於說記憶是特殊的而非籠統囫圇的。心理學的實驗告訴我們，記誦的條件不同，測量記憶的方法不同，或用再認，或用回憶，或用重列，或用複誦，則記憶的結果皆不同。我們平常研究記憶，好像祇有一種記憶，但研究的結果彼此矛盾，這不定是表示那一個對那一個不對，這或者祇是由於他們研究的對象不同，方法不同，所以結

果也就不同。如果我們能夠認清每一記憶作用祇是某一個人對於某一特殊事物的某一種記憶，我們的研究便會走上事實的坦途而不再在那籠統的世界中兜圈子了。這樣我們所討論的便是事實而不是意見，是特殊的現象而非凌空的想像，爭辯便不可能因為一切既可覆按錯誤與否皆可證明。這樣我們才不會滯留在無謂爭辯的漩渦中。

概念的澄清是實演邏輯一派人的主要工作。但影響心理學最深的似乎不是維也納學派的本身，而是獨立於維也納集團而思想則和維也納集團的某幾方面不謀而合的布律基曼教授(P. W. Bridgman)布律基曼教授是哈佛大學的一個物理學教授，對於高壓的現象有精深的研究。他在維也納集團成立的同一年（一九二八）出版了一本書叫做「現代物理學的邏輯」這本書在美國出版的，所以對於美國心理學的思潮影響甚大。他的主意歸納起來便是「我們平常所說的概念的意思不外乎一些實演作用，一個概念就等於其相應的一組實演作用。（'The concept is synonymous with the corresponding set of operations.'）」這個結論是他從現代物理學的各方面得來的，因為他的主旨在實演，所以有人便稱他的學說為實演法（Operationism）但我在這裏加上兩個字稱之為實演邏輯，以明白標出其思想的來源與主題。

何謂實演？我先直接引用布律基曼的例。在愛恩斯坦的相對論以前，時空是絕對的，各不相干

的，但相對論則以爲時空是相對的交切的，布律基曼以爲這一改革便代表實演方法的勝利，愛恩斯坦的時空概念是從實演歷程中得來的。他從實際的測量來界說長度。長度是用一桿尺，先將一端比齊，然後，又將另一端比齊，這樣我們才知道長短。但這樣的測量不僅包括了長短，它也包括了時間，因爲實際測量時有一先一後的次序，故在實際中空間一概念便不能與時間脫離。又如我們曉得光的速度是有限的以後，「同時」的概念便也離不了空間，因爲假若我們不知道空間的距離，我們如何知道他們是否同時？甲處的光先發，乙處的光後發，但假若甲近而乙遠，則甲乙也許是同時發的。所以絕對空間與絕對時間，用實演的界說，是不存在的。牛頓的絕對空間與時間不是實演得來的，牛頓的空間是解析幾何座標決定的長度便是座標上某兩點間的差異。這兩點祇是數學一個標識，例如 3,2 6,6 長度便等於 $\sqrt{(6-3)^2+(6-2)^2}$ 即5，這完全是紙上的看法，抽象的看法，如此得來的空間是有意地與實際空間相脫離的，因此其結論便與實際的觀察不符合。

布律基曼將概念與其實演的作用相等同，顯然可以免却籠統與含糊的毛病。實演方法着重特殊條件的列舉，具體歷程的縷述，含糊便不可能，概念既是實演地界說來的，即從作用或機能的立場決定的，「實物化」的危險便可以免除了。這種方法應用到心理學來便是行爲主義，即亨帕爾（C. G. Hempel）所謂邏輯的行爲主義，以別於美國華孫的行爲主義。華孫的行爲主義只許

心理學研究刺激與反應之聯絡，其態度是有些消極的，但邏輯的行爲主義則以爲心理學可以研究任何的現象，不過其命題應以物理語言表出之。這完全是一個邏輯的問題，與內容並無關係。例如邏輯的行爲主義不嫌內省的材料，祇要這些材料可以歸納成具體的實演作用而其結果又可以公開授與就是了。不但靈魂等學說從行爲主義看來是無稽，即心物二元的見解亦不能成立。從物理主義的立場，所有關於心理的語言都可譯成物理的語言（詳上文），因此我們便不必用兩種不同的語言來描述心理的與物理的過程。這樣心物二元便是費辭，我們祇要一種語言便夠了。亦因其如此，心理學便必是行爲主義的。

晚近心理學者企圖利用實演的定義來澄清心理學的概念的，實指不勝屈。「實演地界說着」(operationally defined) 已成爲今日心理學文獻中的口頭禪，非實際的界說便成心理學者的「塔布」(taboo)。爲說明這種方法在心理的應用計，我現在引用斯替芬司 (S. S. Stephens) 文中的一個例。例如經驗的概念是極通俗的一個心理概念，許多哲學家界說這一個概念爲一種不可名狀的直接心理狀態，這便是非實演的界說。實演方法便要我們指出我們的經驗是如何而來的。例如物理學家的空間經驗，如愛恩司坦所描寫的。他的經驗便是「銜接」的觀察。他要知道長度，他便要觀察尺的兩端是否與所測量的空間之兩端是否「銜接」。所謂「是否銜接」便表

示一種「辨別作用」，故物理學如有空間經驗，他得表示辨別的反應。這樣經驗便也不是私的而是公的。正如一個心理學家可以內省着紅色的餘像；紅色的餘像即是經驗。這個經驗也並不是私的，即可以公開表演的。你拿一團綠光要人注視幾十秒鐘，然後你將這個刺激移去，你再要他注視一塊灰色的布幕上，那裏便餘像有一闕紅色的餘像。餘像的經驗好像是私有的，但他們可以實演地界說着。因此我們說科學的經驗是公開的，可證實的。這也是一般人所要求的科學之客觀性的意思，故心理學的知識並不比物理學不客觀些。

許多人因為實演方法注重特殊的辨別作用，便很躭心宅的結果沒有普遍性。每一個概念既即等於其原來的特殊實演，那麼方法稍一變更，則概念亦必隨之而變更。這樣科學的概念可能因方法的互異而繁殖到「恆河沙」一般的不勝數了。如此，科學便變成很瑣屑的點滴，還有甚麼原理原則可言？這似乎祇是一種誤解。實演方法所注重的是科學家的實際行動，科學家既在實際上都已經從特殊的現象歸納出普遍的原則來，那麼實演方法決不能限制科學家的自由行動而不許他歸納。實演方法祇能追問科學家如何實地得着普遍原則的，那就是說宅要知道將兩個或多個實演作用關聯作一個的實演歷程。例如我們可以用文字來測驗智力，商戴克稱之為V，用算術來測驗智力，他稱之為A。V，A兩種智力的定義便是實演的，因而也是特殊的。但我們也可以應用

斯丕曼的方法，將這兩種測驗相關起來，即將用文字測驗得的結果與用算術測驗得的結果比較其相通處，因而便得着斯丕曼的G一個普通的因素。簡言之，我們可以將兩種特殊的作用用另一種作用將他們對應起來，那麼我們便又可以得着一種較普遍的概念。所以實演方法並不曾閉塞到原則的路。

從同一點我們又可以看出實演方法的結論之相對性。實演概念既完全爲實演程序所決定，實演程序的改良便也是概念的改進，科學的改進。我們曾經說過實演的最後分析離不了辨別作用，但我們辨別的能力是很有限的，超過某一精細的程度，辨別便不可能。這樣由實演而得的知識，便不是絕對的而祇是相對的。知識總有些遊移的餘地，即不能辨別的境界。方法進步便使辨別更精細，但到底總是相對的，其確定的程度永遠是有限的。惟其如此，我們對於未來的展望便極樂觀，對於科學的信念便覺永無止境。辨認的有這種黑暈，也是我們概念的普遍化之原始條件。所謂普遍原則，便離不了類的概念。每一個通名便是一類。牛羊是通名，牛羊各成一類。我們看見一羣羊都是相同的，即我們不能辨認甲羊與乙羊的分別。這種辨認的失敗便是類別的原始條件。類別就是概念的普遍化。因此實演的知識便不僅是相對的，而且也就容易套上形式的披衣。

因此實演邏輯便不徒爲唯驗的，而亦是形式的。眞的科學的輿料本不是經驗的事實，而祇是

經驗的結構 (empirical construct)，而實際邏輯的定義便是將事實與結構相照應以取得聯繫。無論如何簡單的經驗，即如上文所說的物理學家長度的測量，我們仍不能分析到最後的實際。這一種觀察的最好分析便是「銜接」與否的觀察，即尺之兩端是否與所觀察之空間的兩端銜接。但這是最後事實的觀察麼？我們不得不假設一個觀察的系統在時間存在中的個體。這個觀察系統便因爲歷史的各項因素而影響或限制觀察的作用，我們勢不得不對於這一個觀察系統作一種形式的假定，這也可以說是觀察之事實中的隙縫。實演方法便在證明假設的隙縫與事實的隙縫相吻合。故實演邏輯決不能是純粹唯驗的，而亦必爲形式的。

但如此則實演邏輯就似乎祇對概念假設或理論的建設有所貢獻，而對於事實的觀察便不起作用了。宅既祇在與結構與事實相照應，那麼他似乎可以不問事實是如何得着的。這種看法便將實演方法太局限於形式的平面上了。實演方法如果要行得通，就必對實驗方法發生影響。我們要免除彼此的誤解，那麼我們的概念便應該相同。但實演方法既以爲概念便等於實演的過程，那麼，我們便應該採用相同的觀察方法。相同的實驗來取得相同的概念。換言之，在每一門科學中，如果要免除無謂的糾紛，使大家的意見趨於一致，則觀察方法與實驗條件之標準化是必需的。這對於心理學便有極大的助益。心理學的實驗方法是最不標準化的，其概念的駁雜一大半由於這一

個緣故。實驗方法標準化後，概念都用實演的定義後，心理學也許就走上統一的途徑了。

現在我們可以追問實演論與邏輯實證論的關係到底在那裏。我們在這裏便可以看出實演邏輯在科學方法論上的第三種貢獻，除了假設的釐定與事實的觀察上實際方法有所助益外，它在推論上亦可能有所貢獻。實演方法的着眼點固然在活動一方面，而祇邏輯實證論者則着重言語句法的法則，其實意義必是言語的結構的，故我們在上文曾强調實演方法的形式性。所以實演方法與邏輯實證論儘多相通之處。布律基曼的定義「概念就等於其所應照的實演作用」，譯成維也納學派的口吻便成爲「概念就等於描述那些實演作用所必遵循的一般句法法則」，這樣兩派的思想便完全一致了。卡拿甫也曾說過一切的綜系語句應該是可以證實的，這便是表示着邏輯實證論者的實演精神。

我們最後便該檢討實演邏輯對於心理學的可能影響。顯然它帶來了幾個清醒的空氣。它着重實驗精神，用事實來解決心理學的糾紛，用邏輯來刷理紛紜的頭緒，持着眞理是相對的態度以打破籠統迷惘的見解。它轉移心理學的注意，作不可捉摸的本體到呈現於眼前的現象，從「甚麼」到「怎麼樣」，我們便不再踏「實物化」的危險。它不承認個人的私經驗，科學事實都應當是可報告的，用語言或符號表現的，這也使心理學的研究走向有效的途徑中去。這一切都是值得贊許

的。但這一切貢獻那一點又不是科學原有的本色？那一點又是實演邏輯所特創的新精神？我們便又不得不作負責的回答。真的，「太陽底下沒有新的現象」不過我們究不能從這一點來批評實演邏輯，任何新的運動都可以在歷史中找得其「原型」，憑空特出是絕無僅有的事。實演邏輯將這一些精采處特別提出使我們不隨便逾越這便是「實演邏輯」的功績。

但反對實演邏輯的亦並非便無話可說了。例如其以人爲中心的（anthropocentric）思想，所謂唯驗，所謂邏輯，便都是以「人」爲出發點的。古人以爲太陽繞着地球便是以人爲中心的思想，故哥白尼要推翻牠；原始人以爲風雨雷電皆具人性，這也是很顯然的人中心見解，稍有科學知識的現代人看來便是迷信。近世科學的進步便是將科學從內外的變成外向的客觀的，使真理不因着要圖人的方便而扭屈。科學的真理從情感中解放出來。但科學真的便從「人中心」或「人本位」脫離開了麼？這是夢囈。爲什麼我們說地球繞日而非日繞地球呢？這便使知識簡單化，使我們對於天文的現象得着一個比較容易把握的系統。這完全是以人爲中心以人爲本位的因果的解釋同樣是求系統省麻煩的方法。有綱領而無人來提挈，那還要什麼綱與領？知識是以人爲中心的，絕無置辨餘地，實演邏輯以人爲中心是不足爲病的。

再有人則從知識論方面來反對實演邏輯，例如有人要我們界說「紅，」「紅」我們祇能取一個紅

的顏色來指着說：「這便是紅色。」這指的作用便是實演的過程，但我們就能夠說「紅」便是這「指的作用」麼？「指」與「所指」不能等同，因此實演邏輯的概念便常常不通。但是我們所說的紅色祇是「看見紅色」(seeing red) 因除看的作用外便沒有紅色。紅色不是指那七〇〇mμ左右波長的光波，也不是指那發出波動的能力，而是指那些光波的能力影響生理結構的經驗。但這豈不等於柏克萊的「存在卽被知覺」的唯心論麼？實演邏輯並不曾說「紅色卽光波」或看見的紅色便是那發紅色的本體。這恰是實演邏輯所企圖推翻的。所以我們決不能說實演邏輯是唯心的，它祇是一種邏輯，一種方法論，玄學上的本體問題原非它的範圍。但它對於主觀與客觀的界限亦不必以爲是不可劃分的，其劃分是可以用實演方法界說的；所以將實演邏輯看作唯心論的批評未必是很中肯的。

我們的結論便是實演邏輯並不是一種希奇古怪的方法，也不是一種萬應靈方，不過它是被用在心理學來確實可以使心理學的空氣較爲清新，心理學可以因而得着一種正確的定向，在促進心理學的科學化，它確是有助益的一種方法。

九　卡林渥德的歷史思想

王繩祖

牛津大學哲學教授卡林渥德(R. G. Collingwood)先生，是英國當代思想家而兼史學家。除哲學著作而外，他寫有很多關於考古文字羅馬不列顛史，是他的專門學問。本文目的，在介紹他的歷史觀念。參考書籍，就手邊所有的是他的「歷史哲學」，「人性與人類歷史」「羅馬不列顛史」和「自傳」。他在自傳裏說：「行年五十，一生工作大部盡力於溝通哲學與史學。」他是一個思想家，所以他拿一生思想的改變，爲自傳的主體。自傳於一九二七年病中休養時草成。其中論歷史哲學三章，是他二十年來研究的結果。他說：他怕將來會有一天，無力全部發表，所以在自傳裏先寫出一個提要。本文介紹他的思想，特提出下列幾點（一）哲學思想，（二）哲學史，（三）歷史哲學，（四）歷史學的重要。

著者識

（一）哲學思想　二十世紀初年，英國哲學家，分做兩派：一是格林(T. H. Green)等觀念論派，一是威爾森(J. C. Wilson)等實在論派。卡林渥德(E. F. Carritt)的尊師是實在論派的健將，卡氏受實在論派的訓練，而後來反對實在論派最烈。他看出實在論派的理論和方法，均不健全。當他

在牛津求學時候，實在論派學者，給他一個很壞的影響。他發現這班人，對觀念論派所攻擊的見解，不是對方的見解，而是他們自己的見解。他們沒弄清對方著作的意義，便肆意攻擊，很不應該。從此，他主張哲學家對於哲學書籍，研究批評，應具有考據家的態度。實在論把智識當做對於「實在」一reality一種直覺或簡單認識。心在被動的狀態，只有知的動作。一個人要知道這些事物，只須把他自己放置在一個可以得到智識的地位。一旦處於這樣地位，他沒有別的工作可做，只有知而已。卡氏反對這個理論。在考古工作裏，他重行發現三百年前培根笛卡爾所論自然科學的原則，那就是，智識由於解答問題而來。經驗告訴他，做考古掘發工作，除非為答覆一個具體問題，他不會得到什麼結果。一個掘發工作的人，僅問「讓我看這裏是什麼?」不會學到一個智識。「發問」在智識上如此重要。因此，卡氏反對命題邏輯。智識不只是命題，語句，判斷，而是將這些和要解答的問題，放在一起。一個作家，儘管說得清楚。我們若只研究他的語句，不會了解他的意義。要找他的意義，必須知道這個答案的對象，是什麼問題。作者心中的問題，在我們思想時候，也就變成我們心中的問題。古人寫的書，大抵為那同時代的人，會對他發生興趣而寫的。書的內容，是當時人們所發出問題的一個答案。書中或許未曾提及這個問題。過後，這本書成為名著。同時的人，都已死亡。所發問題，無人記得。只有利用歷史方法，才能把最初問題，建造起來，使之復原。卡氏以為一切智識，由於問答而來，歷

史智識亦非例外。

（二）哲學史　實在論派，以爲哲學討論的問題，是不變化的。古今哲學家，要解決的問題，是相同的，的固定的。而他們所給與的答案，則各有不同。哲學史，是研究對於這些永久問題，在什麽時候，有什麽答案。至於那個答案對不對，是屬於哲學中問題，與哲學史毫無關係。卡氏論這種見解是錯誤的。柏拉圖理想國與浩布思利末査，皆論政治，但是理想國的「國」，是希臘城市國家，而利末査的「國」是十七世紀的專制王國。他們兩人主張的理想國家，其性質絕不相同。「柏拉圖理想國，是對於一件事的理論。浩布思利末査，是對於另一件事的理論。這兩件事，是有關係。但是這個關係，非如實在論派所講的情形。人人看出這兩件事，在一方面是相同的，而在另一方面，是互異的。人們意見的參差不一，是在同異的種類。實在論派，以爲『同』是普遍永久象之『同』，而『異』是那個普遍永久象兩個例證之『異』。這是不對的。『同』是歷史程序(historical process)之『同』。『異』是未經歷史程序變化之事物，與其已經歷史程序而變化者之『異』。柏拉圖城市國家與浩布思專制王國二者的聯系，有一可尋的歷史程序，顯示其由此一物變化至彼一物。在何人如漠視那個歷史程序，則否認二者間之異，如稱二氏學說，彼此抵觸，其一必誤，則是將事物認錯。」（自傳頁十二）城市國家是柏拉圖時候，希臘人社會組織的理想。到了浩布思時候，人們心中對於社會組織

的可能途徑和適宜方式，都有改變，他們的理想，也不同了。思想家的責職，是給這些理想一個合理的說明。他們工作彼此不同。思想學說因之而異。評論前人思想價值高上，是不必須的。哲學問題的性質，因時代而更變。每個時代對於他的答案，各自不同。論者不能以甲時代哲學家的答案，責難乙時代哲學家的答案的不對的，因為彼此要解答的問題不同。政治思想界，倫理思想界，以及一切思想界，不是對於同一不變的問題，古今哲人不同答案的一部彙錄，而是問題時有變化，答案隨之更變的歷史。卡氏主張哲學家在研究本行的歷史時候，應該利用近代歷史方法去研究他。

（三）歷史哲學　十七世紀，物理學頓呈異彩。科學家用數學和試驗探討宇宙祕密，是人類史上一件大事。這門學問，控制西洋思想二百餘年。直到十九世紀末年，思想界裏，才算產生一個新分子，那就是史學。「史學在今日世界的地位，一似洛克時代的物理學。」（人性與人類歷史頁八。）十七世紀的，哲學家有兩派。一派認識物理學的重要，他們大名，至今留傳。一派不認識他的重要，不想解決自然科學所提出的新問題，他們名字，從此湮沒無聞。二十世紀哲學的主要工作，就是認清二十世紀的史學。但是今日哲學界裏，很有些人輕視史學。他們囿於十七世紀來傳統習慣，只對於自然科學的方法，精心研討。把「智識」一字，看做等於自然科學的智識。實在論派所寫的哲學方法，間或談到歷史方法，但是那個歷史方法，與歷史無關，不過是自然科學中所用的方法而已。

人若了解宇宙事物而不能知道自己，他的知識，只算是一半。知道本身認識的能力，是謂自知，從洛克到今天，哲學家研究這個認識的能力問題，統皆失敗。失敗的原因，由於他們所用的方法，是自然科學的方法。研究自然世界，用科學方法，是對的。但是研究能思之「心」只有歷史方法是對的。人的活動，有兩方面。一面是形諸於外的動作。一面是心內的思想。他的活動，具有目的。自然事物，只有一面。雖有動作，而無目的意識。自然事物的變化，是由於自然程序。人事變化，是由於歷史程序。天文、地質，皆有歷史。各種不同的遺跡，可按年代排列，證明其爲某時代的遺跡。然而無目的觀念，存乎其間。及類歷史，是具有目的活動的紀錄。他的遺跡，如文字書籍，或地層實物，可供歷史家，做研究前人活動的證據。研究自然事物，人處於客觀地位觀察，分類，試驗之後，尋到他們彼此的關係，寫成一個定律，便算成功。至於研究人類歷史，我們不僅要注意前人活動，或實物遺跡，更須深入動作的內面，體合前人思想。宇宙萬物，各有歷史。但是歷史方法，只能用於人類歷史，因爲只有人類的活動，是具有思想的。歷史的意義，不是要人知道，什麼事跟着什麼事而來。他的意義，要人深入前人腦中，設身處境，用前人眼光，觀察他們的場合，然後自己想想他們解決困難，所用方法，是否適當。我們知道事實是思想的表現，歷史研究，即以能表現思想的事實爲對象。歷史家所要研究的，不限於事實外形，尤特別注意於思想。歸根到底，他只管思想。所以說：「一切歷史，是思想的歷史。」（人性與人

類歷史頁十。）

一切歷史，是思想的歷史。除了思想而外，沒有其他可作歷史智識的對象。政治史，是政治思想史。此言政治思想；非指政治理論，而是政治家心理的思想，諸如擬定計畫，執行政策等等。軍事史，不是描寫戰爭，而是記述軍事當局，如何運籌帷幄，運籌帷幄是疆場勝利之主因。但是如何發現前人的思想呢？惟一方法，是把前人的思想，在我心中重行想過，使之復原。但是有兩個條件。第一，這個思想，必須用文字，或其他方法表現出來。第二，歷史家對於那個思想，必須懂得。譬如研究海軍史，應具有海軍智識，才能了解一件海戰記錄文字。研究法律史，必須懂得法律。前人的思想，經我心中，重行想過，雖是同一思想，然而與前人思想，確有不同。前人的思想，是他當時的思想。那個思想，今日雖是活着，而不顯著。我思想前人的思想，身如臨前人境地，但是那個思想，究竟與我現實生活無關。譬如讀項羽本紀烏江自刎一段。我思想項王的思想，宛如處項王境地，然而我無須自刎。我曾問「項王如果坐上船，渡過江，以後天下是這樣一個結局」或者「我假如是項王，不會自殺嗎？」我也許極端崇拜項王，覺得自己是書中之人，爲項王想，卽爲我想。然而現實生活，不容許有這樣情景，湧溢出來。所以「歷史智識，是將現在思想裏蘊藏的一個過去思想，重加整理；現在思想，否認那個過去思想，因之限制他在另一個不同的界域。」（自傳頁一一四。）

歷史智識，不限於遠古。我們運用歷史思想，由函件裏，發現朋友的思想。由日記裏，知道若干年前自己的思想。由一個時代的思想史裏，能知道那個時代的精神，或是那個社會的思想。我們應該注意，思想別人的思想，所得智識，是對於應付某種場合的智識，同時也是自我智識。了解別人思想，卽知自己，也能如此思想。發現我能如此做，卽是發現我是什麼樣的一個人。假使我能够了解很多人的思想，我必然是很多樣的人。事實上，我必然是我所知一切歷史的一個小型宇宙。所以，自知卽是世界人事的智識。

歷史事蹟，有始終。歷史本身，無始無終。任何時代，存留很多屬於過去時代的事物。自然界的事物，雖有歷史，但是他的過去事物，是陳死的。人類歷史，有異於是。他的過去事物，藉歷史思想，而延續其生命，此謂「活的過去」(aliving past)。思想的變遷，不是說舊日思想，全部消滅，新舊成爲兩截，而是舊日思想，存留於現今思想裏，不過其意義與舊日有別。人爲萬物之靈，因爲只有人能思想，只有人能利用別人的經驗。在肉體方面，這句話不眞，我不能因爲前人吃飯睡覺，我便可不吃飯，不睡覺。但是在精神方面，這句話是正確人。人類之能利用別人經驗，是由於有歷史智識。

(四) 歷史學的重要　科學愈進步，人類戰爭愈慘烈。人類彼此殘殺，是件極愚蠢的事。人能控制自然，征服自然，而不能調整自己的社會，是由於智識不够。科學由風車進步到今日偉大力量

的機器，而人對於人事學問還是如中古用風車轉磨一樣，進步有限。人如何能夠多多了解人事？用什麼方法得到應付人事的智識呢？我們要了解人事，首先應該了解這個能思之心。有人說，這個學問是心理學。心理學目下雖在幼稚時期，然已攻破邏輯，倫理學，政治思想等等的謬妄，而代替他們的地位，成爲救世良藥。這話不對。心理學不是一個幼稚科學。十六世紀以來，就有這個名詞，和這門學問。我們知道，研究理智和意志的學問，是邏輯和倫理學。研究神經組織的學問，是生理學。介於二者之間，研究感覺和脾味的學問，是心理學。二者各自有其領域。十九世紀初年，才有人講理智和意志是感覺和脾味的凝結物。這些人講根本沒有能思之「心」(Mindo)。尋常所謂心，只是感覺之「心」(Psycho)。這樣心理學便可代替邏輯和倫理學。後兩門學問，將不能存在。引申其義，邏輯和倫理學對於事物估價的標準，如眞僞，是非，好壞等等，將要一筆勾銷。但是事實上，任何科學，任何科學家，皆需要這些標準。沒有人能取消他，而仍配稱爲一個科學家。所以，心理學不夠稱爲研究能思之心的學問。心理學家，研究感覺，脾味，情緒，頗有成績，治神經病，也很成功。但是用那種辦法來研究倫理，政治，宗教，或社會，便無好的結果。

研究能思之心的惟一路徑，是歷史智識。所以，要了解人事，只有研究歷史。歷史在未來文化裏，歷史地位，能如同近三百年文化裏之自然科學的地位嗎？如果歷史是剪貼式的歷史，抄襲前人著作，盲

從權威，把前人文章，掉換花樣，裝點門面，那樣歷史，絕不能勝此重任。假若歷史不是剪貼之事，歷史家如同自然科學家一樣自己發問題，自己找答案，情形便不相同。剪貼匠的史家，看過去是陳死的。過去同現在，毫不相關。歷史不會重演。今日問題，非同過去問題。解決過去問題所用的方法，不能使我們相信他也可以解決現在問題。所以剪貼匠歷史家的智識，不能作我們行事生活的指導。剪貼匠的史家，已經落伍。二十世紀的歷史家看過去一切，非是陳死，而是活着，蘊藏於現時代裏。他的知識，確可給我們生活很大的幫助。卡氏用個譬喻，說明新史家的地位。譬如遊山，虎藏草中，遊客不覺，樵夫見草叢深處動盪，便知有虎。社會裏一般人是遊客，而歷史家是樵夫。歷史家的職務，在將一般人不注意蘊藏於現狀下的情形，揭露出來。歷史之能幫助我們道德的，政治的生活，即是對於我們必須行動的場合，事前能覺察得到。這種見微知著，敏銳的觀察，是歷史的一大貢獻。然而識虎所在，若無獵槍，則不能捕虎，是虎患未除。歷史家雖告訴我們應該行動的場合，而不能給我們應付這種場合的法則，對於我們要解決的道德或政治問題，仍無裨益。這裏我們應該認識清楚歷史功用，不是給我們以現成的法則，去應付指定的場合，而是他能給我們「識力」，去應付一切場合。自然科學的一大特色，即是具有應付指定場合若干現成的法則。十七世紀到今天，三百年來，根據自然科學造成的文化，眼看要破產。其原因即在醉心製造現成的法則，而忽視運用法則的識力。我們要處理

實際遭遇的場合，絕不能拘囿於某種指定的場合。歷史能幫助我們診斷道德和政治病症，卽由於他能給我們以識力，看準那個場合是什麼，然後對症下藥，設法應付他。只要有識力，雖無法則資鑑，對於任何場合也可應付裕如。末了，我們要重述一句，人類要控制人事勢力，如自然科學家，控制自然勢力一般，那只有借重歷史智識。故欲爲萬世開太平，首應發揚史學。

三十二年一月二日寫於成都

十　基督教與政治

賀麟

大凡一個有深厚基礎的宗教必具有精神方面和具體的組織方面。如佛教有所謂佛法僧三寶。僧是屬於具體的組織方面，而佛與法便比較屬於佛教的精神方面。即以中國的儒家而論，亦有其精神的和組織的兩方面。孔子的人格和中庸所謂誠，論語所謂仁，代表儒家的精神方面。而中國的禮教，乃風俗習慣的結晶，便屬於儒家較具體的組織方面。這兩方面的區別與矛盾，在基督教中最爲顯著而尖銳。因爲基督精神即爲耶穌基督的人格所表現的精神，或耶教聖經中所含的精義，與耶教教會的組織間實有極大的區別和衝突。甚至於有時最能代表耶教眞精神的人，反不爲耶教教會所承認，反而爲教會所壓迫驅逐。而自命爲正教的教會，以及教會中顯赫的領袖，反不能代表耶教的眞精神。如果我們於討論耶教與政治各方面的關係以前，先將耶教精神與耶教組織或教會區分明白，定可以免掉許多混淆與誤會。

概括言之，教會的耶教其功用在於憑藉組織的力量以熏陶後生，感化異族，穩定社會，保存價值。而精神的耶教便是健動的創造力，去追求一種神聖的無限的超越現實的價值。耶教的精神是文化藝術的創造力或推動力，可以說是「藝術之母」。而教會的耶教，如禮拜堂，鐘樓，頌神歌，音樂

儀式及許多宗教上的雕刻塑像圖畫等，可以說都是耶教精神的產物，即是「藝術之本身。」耶教組織的代表人物總不外乎主教，牧師，一個社會長老，及公正的紳士公民等，他們隨時都準備着懲罰並警誡那些特立獨行，離經叛道，不理於衆口的青年後生，以維護正教，保衛正道。而許多能代表耶穌真精神的人物，往往違衆悖鄉，犯法革命，爲當時當地崇奉正教的人士所非笑詆毀，所驅逐壓迫。若就政治的立場言，耶教的組識可以說即是一種政治結構或至少也是政治結構的一部分。而耶教的精神是超越政治的，是離當時當地的政治組織而獨立的。這不啻說，精神的耶教不是對於現政治組織的一種逃遁，即是一種積極的反抗或背叛。耶教這兩方面兩千年來，總是相激相盪，相反相成，互爲消長，以維繫西方的政治組織和社會生活。但平心而論，耶教對於政治之最大而最健全的影響，似在其精神方面。當我們在歷史上發現基督皇帝，基督將軍或十字軍隊時，這就是真的耶教精神最微弱之時。所以本文的目的趨重於追溯耶教的精神對於西方政治的影響。

耶教教會與耶教精神區別之根據

在上節裏我竭力指出耶教教會與耶教精神應加以明白區別。我可以援引斯賓諾莎盧梭及近人蒲徠士等人的說法來充實我的論據。斯賓諾莎氏首先於其所著「政教論」或「神政論」(Theologico Political Treatise)中指出虔誠的本身與宗教的外表儀式節文規條的區別。他說：

「上帝在人類中沒有特殊的國家或地盤，他只有藉一國的統治者以管轄世人。所以宗教的儀式節文和外表的規條須符合公共的治安和幸福，因此須受政府的裁制與決擇。我單說虔誠的外表儀式節文規條等而未提及虔誠之本身，或內心對於上帝之信奉，或個人誠心無二單獨內心的對於上帝之崇拜。因為此種內心的宗教乃屬於各人私有權利的範圍，政府不能剝奪的。」（見政教論第十九章）他這裏所謂容許個人自由的內心的宗教，當然指宗教的精神而言。他所謂宗教的外表儀式節文也就是指受政府裁制決擇的教會或禮教方面而言。

盧梭分人的宗教與公民的宗教二種，其看法大要亦與我們所作的區別相符合。在民約論中他說：「就宗教與一般社會之關係言，可分二種：人的宗教與公民的宗教。人的宗教無廟壇，無神位，無儀文，只限於純粹的內心的敬事上帝，與永恆的道德責任。此單純的福音之宗教，眞正的有神論也可叫做自然神聖權利或神聖律令。公民的宗教為某一國家所制定，為該國所必供奉之神或教導者與保護者。有教條，有禮儀，有為法律規定的祭祀禮拜之儀文。除了其本國人遵守外，外國人皆被認為無禮之邦，野蠻之族。……凡原始民族之宗教皆屬於此類，可以叫做政治的或傳統的神聖控制和法律。此種宗教的好處在於藉宗教禮儀，以團結人民，使愛護法律，使尊崇其所屬之國家，使人民知道為國服務即是為神服務。這其實是一種神權政治，除國君外無教主，除官吏外無牧師。為

國而死，爲無上忠烈，干犯法紀即係瀆褻神聖。凡擾亂公安紀律，即被認爲招天譴受神殛。但就另一方面說，此種宗教亦有其壞處。既建築在錯誤與謊話上，實足以欺騙人民使之服從而迷信，使眞正敬天祀神之事沉陷於虛僞的儀文之中。還有一種壞處，就是當此種宗教到了暴虐而排外的時候，使整個民族殘忍好戰，不容忍，殺氣橫生，烈於火焰，認殺死那不信仰他們所信仰的宗教的人爲一神聖事業。結果，使此民族入於戰爭的自然狀態，而危及全民族的平安。

「此外另有一種宗教，即人的宗教或基督教——並不是指今日的基督教，乃指聖經上的基督教，此與今日之基督教大不相同。藉這種聖潔的崇高的眞正的宗教之力，一切人類皆係上帝的兒子，彼此皆互認爲兄弟，此種精神的團結，死後仍然存在。但此種宗教與政治組織沒有關係。不惟不能團結公民的心志使爲國家出力，反有使他們離開塵世事物的效力。據我所知，最違反社會精神的宗教，實莫過於此種耶教。」（民約論英譯本一一七至一一八頁。）

不惟盧梭有此種看法，著名政治家蒲徠士亦有同樣的分別。他說：「試察過去十八世紀內精神力量與現世的力量之關係，可以令我們分開兩個最糾纏在一起而最易混淆的東西：一爲宗教，即人心中之宗教情緒，此種情緒足以使人於其本身與不可見的力量之關係有相同之思感者，感到一種特殊的同情之結，但除了共同禮事上帝之外，並無別的具體的有目的的組織。一爲教會這

就是一種宗敎的信條具體化爲典章制度與實際行動，使凡具同一信仰之人，不惟共同禮拜，且復共同行動。此種行動之目的，自有種種之不同，有許多行爲自然與現世生活有關，雖於精神生活之邁進，亦不無補助。」（見氏著近代民主政治卷一頁八一。）總結起來，他們三人所謂虔誠的本身，所謂人的宗敎，所謂宗敎就相當於我所謂精神的耶敎或耶敎的精神，他們三人所謂外表的禮儀節文，所謂公民的宗敎，所謂敎會，就相當於我所謂耶敎的具體組織。

耶敎精神之特點

耶敎的精神可以說是一種熱烈的不妥協的對於無限上帝或超越事物的追求，藉自我之根本改造以達到之。眞正信仰耶敎的人具有一種浪漫的仰慕的態度，以追求宇宙原始之大力，卽企求與上帝爲一。

自我之改造來自耶敎的一種人性的認識。認人最初卽有罪惡，認人之薄弱無力，認己之無有價值，而喚起人放棄自我皈依上帝以得解救的信心或大願。換言之，耶敎精神在於由卑謙以達大無畏，由自我貶抑以達自我實現，由上十字架以達再生，或由死以求生。耶敎精神同時是人之無限邈小與無限偉大的自覺。自我轉變，自我改造，自我再生的歷程，是一消極的革命態度，而追求無限的上帝，或向超越的世界進攻，是積極的進取搏戰的態度。所以，耶敎之宣揚敎義常注重兩點，一方

面使人覺悟自身的弱點和身心疵病，養成人卑謙的態度，力求自我的改造與再生。一方面喚醒人認識一神聖的理想或價值在前面，促其進取和實現，並且進一步力求其所謂善或價值之普遍化，强聒不舍，必使別人接受他所崇奉的價值。這就是傳播福音「己之所欲則施於人」的精神。

至於耶教精神在歷史上曾促起自我改造喚醒再生努力的效驗，萊基（Lecky）於其名著「歐洲道德史」上言之甚詳，茲摘譯幾段於下：「基督教曾經以其彌於人之罪惡及未來世界的教義完成了一個偉大的革命。……異教哲學家注目於道德，而耶教說教者之眼光則專注於罪惡。前者力言善之光明燦爛以使人興起，後者力言惡之恐怖陰森以使人悔改。哲學於使人類生活神聖化高潔化雖可讚揚，但於改造人類却殊感無力。」

「柏拉圖主義者勸人模擬上帝，斯多噶派勸人遵循理性，耶教中人則勸人愛敬耶穌。斯多噶理想充其量不過變成一模範，但決不足引起人嚮往愛慕的感情。基督教的長處就是給世人一理想的人格。此人格經千餘年的變遷中，曾激發人類心情的熱烈愛慕。此人格曾證明其自身足以影響一切時代，一切民族，一切性情或環境不同的人物。此人格不單是道德的最高模範，而且是引起實行道德的一大動力。耶穌三十年生活的成績，其於人類之再生與感化，實超出一切道德家哲學家之理論與勸告。故耶穌的人格實爲耶教生活中最美好最純潔的泉源。姑無論耶教所造成之罪

過與失敗，教會專制，壓迫驅逐，猖狂妄爲，等等足以使教會信譽掃地之事跡，但耶教之創始者的人格與榜樣中尙保存着一永恆的再生改造的原則。此人格創造出無邊的不可計量的自我捨棄與自我犧牲。此種自我犧牲，實爲改造人格，變化氣質，以及一切道德之母」……敬愛耶穌基督的力量見於英雄義烈的記載，見於悽苦出世的行徑，見於博施濟衆的慈善事業。有的耶教烈士墮入猛獸的爪牙中，臨死時猶伸出雙臂作十字狀，以示其愛慕耶穌。有的耶教烈士遺囑將鐵鍊與骸骨埋在一起，以作其戰爭的紀念。有的耶教烈士回顧身上創痕，喜不自勝，因爲彼乃係爲耶穌而受創傷。也有人歡迎死之降臨，有如新郎之歡迎新婦，因爲死可以使他與耶穌更接近些。

「在耶教信徒的眼光中，愛可使世界改觀。世間一切現象，一切災殃，皆從新眼光以觀察之，而得一新意義，而得一新的宗教的保證。基督教予人的慰籍之深，殊難比擬形容。基督教使厭倦者悲痛者孤獨者擡起頭來，望着蒼天說：上帝，你是愛護我的！」

至於基督教精神之處與與希臘精神對立，有以根本改造希臘生活處，德哲鮑爾生於其所著「倫理學體系」一書中論之甚詳。他指出希臘人肯定生活，實現自我，注重理智懷疑及研究，並注重人的德性。而耶教則否定生活，放棄自我，注重信仰感情崇拜，竭力反對人的德性而重精神的德性。他又指出希臘人提倡勇敢，政治與趣極濃，注重公正，欲於政治中求自我實現。而耶教則主張勿抗

惡，注重卑謙忍讓，解除武裝，不於法律去求直，反對政治，教人擺脫政治。希臘人重榮譽，重辯才，重文彩，而基督教則反對華麗文彩，注重沉默，卑謙，不求世間榮譽，而認人人都稱讚他好的人是有殃的人，被逼害的人是有福的人。對於希臘人所重視之自然道德，如勇敢公正節制智慧等，耶穌教只代替之以博愛或悲憫一種德性。這都是鮑爾生盡力指出耶教精神根本反對希臘精神，而有以代替之並改造之的地方。

此外近有魏朗神父（Father Vernon）於其「宗教之心」（The Heart of Religion）一書中論基督教的精神，頗有深切動人的描述。他描述耶教中的聖人說「對人認屈弱為榮譽，於悲哀中求快樂，於痛苦中求力量，於淚痕中求歡笑。其感受災難愈多，其同情心亦愈擴大。於自我犧牲中去求自我實現，認死作生。對此等人你有何辦法可以制勝他呢？世俗的方法如何能打敗此等異人呢？無怪乎猶太的領袖們曾說過，這些人把世界顛倒轉來了。他們接受世人所最厭惡畏懼的東西，如受苦哀痛屈辱死亡。而於此中去尋求快樂平安，愛和生命。」魏朗又說：「只消你一度真正認識了耶穌，你必定要跟從他，不然你必須推倒他。你必須崇拜他，不然你必須用十字架釘他。」他這裏可以說是充分表達出耶教放棄世間一切以達到超世間的善之徹底不妥協的精神。照他這種說法，耶教徒真可說是常存孤臣孽子之心的人。

原始耶教精神對於希臘羅馬政治之影響

法國有一著名的古代社會史家辜朗治（Fustel de Coulange）著有「古代城市」（The Ancient City）一書，於基督教教義影響希臘羅馬政治的地方，有切實的敍述和透闢的見解。茲揭述其要點如下：

一　耶教在政治上給人以大同的觀念，超出國家家庭種族以及階級的界限。舊日之家庭宗教，系族宗教或國族宗教，均爲此普遍大同的宗教所代替。他說：「耶教既非某姓之家族宗教，亦非某民族某地方之國教。既不隸屬於任何階級，亦不隸屬於任何會社。自初出世以來，耶教即是對整個人類發言。耶穌對其子說：走向全世界去，傳播福音到任何有生之倫。……耶教提出單一的上帝以作人類崇俸的對象，一個普遍的上帝，屬於全人類的上帝，既不偏愛任何民族，亦不分種族姓氏國家。在供俸這種上帝的前提之下，是不會有陌生人的。陌生人對於教堂與神龕亦不復瀆褻了。此宗教不復鼓勵對於異國人的仇恨。公民的職責已不復是偵察陌生人欺侮陌生人了。反之耶教的宗旨乃在教人民對於陌生人對於仇人皆有遵循正義與仁愛的義務。國家間種族間的界限因此打破。」

二　耶教對於政治之大影響，在於使宗教與政治分開，使宗教與政治彼此獨立，分功互助。辜

朗治指出：「在古代，宗教與政治混而爲一。每一民族崇拜其自己的神，而每一神管轄其自己的人民。處理人與人的關係與處理人與神的關係，皆爲同一的法典所規定。正與此相反耶穌認爲天國不是現實的國家。他把宗教與政治分開，宗教既不管現世的事，所以也不管現世的問題。『歸還凱撒的東西給凱撒，歸還上帝的東西給上帝』就是耶穌的口號。宗教與政治之清晰劃分，此爲人類史上第一次。」

辜朗治並進而指出宗教與政治分離，產生了三種好處：第一，政治活動不受宗教權威的限制，政治設施無須恪遵神聖的禮儀，無須徵求讖言以定吉凶，無須受宗教信條的束縛。第二，宗教信仰不受政府的干涉。人的精神生活完全屬於宗教信仰範圍，不受政府管轄過問。他的物質方面的活動，須遵守國家法紀，但他的靈魂是自由的，純粹對上帝負責。第三，提高人的自由，尊嚴與內心道德生活。人生最大的職責不在於爲國家犧牲。政治與戰爭不復佔據人之靈魂的全部。道德不僅限於愛國，因爲人的靈魂是無一定國籍的。耶教既把政治與宗教分開，當亦隨之把法律與宗教亦分開。宗教既不干涉法典，遂使法律較少神聖性與束縛性，較適應於自然與社會的需要和道德的進步。羅馬法之所以可貴，爲近代法制之模楷者以此。夫婦在道德上平權，財產權基於工作不基於神授。羅馬法中諸如此類的優點，都得力於宗教與法律的分開。

基督教精神對於中世紀政治之影響

基督教原始的精神是出世的，是力求宗教與政治分離的。在開始三百年希臘羅馬時期的分離中，對於政治有種種好的影響，有如上面辜朗治所說。但盧梭復指出基督教與政治分離後的種種壞影響，亦特別值得我們注意。在民約論中他指出下列三點壞處：第一，宗教中人不能反抗虐政，致永作政府奴隸。第二，宗教中人不監督政府，亦不補助或指導政府，使一切熱烈的道德行為，墮入深山寺院的枯寂清苦的生活中，適足以速羅馬之衰亡。這無異於說耶教間接即有以助長政府之虐政與腐敗。第三，基督教離開政治，自成一組織一集團，浸假勢力漲大與政府爭權，敗則被逼害，成則宗教專政興起。中世紀的政治可以說是宗教占上風，宗教專政的局面。耶教在現世得到成功，而耶教的精神反受損害了。

在中世紀中，基督教出世尋天國之動向不變，但宗教與政治却合而為一。中世紀的歷史可以兩言包括，即由宗教勢力之離政治勢力而獨立，到宗教勢力之超越政治勢力而代替政治勢力。當聖奧古斯丁時，基督教已成羅馬帝國國教，君主皆已信仰基督教，乃力倡實現「天國於地上」(The City of God on Earth) 之說，他鼓吹若果君主能運用其權力以促基督教之推行，則為上帝之忠僕，其國將成為地上之天國。自十一世紀起，教皇大格雷葛利 (Gregory the Great) 力持

教會卽天主的城市之說，因此政治上的君主必須聽命於教會。到格雷葛利七世，認教會之權高於一切，教皇有節制政治君主之權。教皇有權取消不服從教會命令之君主。嗣君卽位須履行教皇授冕之禮，方屬有效。格雷葛利七世曾取消亨利第四（意大利和日耳曼的國王）的王位。亨利第四赤足立於雪中三日，以求教皇接見，教皇不許。後來亨利第四乃另召集一宗教會，教皇格雷葛利七世，另立克利孟特三世（Clement III）為教皇。此新教皇遂正式授亨利第四以冕。

到十六世紀時，遂有王權神聖之說以抵制教皇之權，一為教權過渡到政權之策略，有政權者卽有教權；一為給政治權力一種神聖的保障，不致為教皇所奪。

喀爾文（一五〇九——一五六四）乃宗教改革之最有組織力的領袖，建立一個神權政府（theocratic government）於日內瓦，以與政府聯絡，以代替教皇專政。他所創立的教派，後來發展成為一種教會的代議制。至今長老會猶保存此制。

凡此種種都是基督教與政治混合後，所產生的問題，所發生的影響。據蒲徠士說：「耶教與政治混合，教會與政府爭權，其結果，教會的目的雖在基督化世界，反而此世界現世化。基督教本是純潔高超的宗教，一經現世化，則基督教失其純潔化生力化的精神使命，而與其最高理想漸離漸遠。」鮑爾生說得更為明澈，他說：「只要基督教與政府分權或爭權，不論如舊教之管轄政府

或如新教之爲政府所管轄，皆足以失掉基督教之宗旨和力量。基督教原來是與現世搏鬭的宗教，一個不與現世搏鬭的基督教，爲政府所承認所保障所贊助的基督教已非是眞正老牌的基督教了。」基督教與政治混合後，既喪失其眞精神，於是教會只成爲基督教之軀殼，而基督教之眞精神將別尋途徑，另有所表現矣。

基督教精神由出世轉而趨向入世

基督教初離政府獨立，繼自成一教會政府。事實雖異，其理想則一：即初欲離政治而追尋天國，繼欲即政治而實現天國。方法雖異，出世尋天國之理想則一。但文藝復興宗教改革使基督教精神根本改變動向，由出世而入世，新人居於新世界的近代自覺，使基督教徒從他界天國的睡夢中覺醒轉來。近代的浮士德精神卽轉了動向的新耶教精神，但不欲升入天國而欲以靈魂換取現世的快樂知識和權力。換言之，卽欲卽現世而追求無限，實現神聖。浮士德原本是在寺院中研究神學的博士，其轉向現世象徵着整個基督教精神之轉向。

據說基督教由出世而轉爲入世的動向，日爾曼人要負大部分責任。日爾曼人當時本一新興民族，毫無厭世出世思想，但被武力征服，被强迫接受基督教。結果日爾曼人並未基督化，而基督教倒反被日爾曼化了。德國人的史詩尼伯隆根歌（Nibelungenlied）有似荷馬的伊里亞，崇拜英雄，

歌頌戰爭。德國人的情詩，寫青春愛情的快樂與悲哀和人世的可愛。這些都是使得基督教轉向的重要因素。所以自十六世紀迄十七十八世紀以來代表基督教眞精神的人物，已不復是寺院的僧侶教會的牧師神父等人了，而是文藝復興後具有浮士德精神的新人，宗教改革後具有信仰自由的個人。不服從君主，亦不服從教主，個人內心的理性，自然之光，才是各個人所應當服從的。昔日犧牲自我死在十字架上的耶教烈士，到此時已轉變成爭思想和信仰自由的科學烈士哲學烈士了。昔日在上帝前一切人平等的信仰，已轉變爲天賦人權人人自由平等的新思想了。昔日老死在寺院裏的僧侶，已轉變成具有冒險精神犧牲性命於異域的傳教士了。昔日追求無限企仰縹緲虛無的天國的精誠信徒，現已轉變成冒險犧牲遠涉重洋攫取金寶奇珍的探險家了。

基督教精神之表現於愛國主義

歐洲經過文藝復興宗教改革及十八世紀之開明運動後，舊的宗教信仰神學思想已根本改觀，根本轉變動向。宗教思想亦經過理性化，漸由有神論而趨於泛神論。制度方面則以新興的社會組織，政治組織，甚或文化組織，代替舊日教會的神聖權威。且由自由獨立的個人，進而發展爲自由獨立的國家。因而基督精神亦多表現在愛國志士身上，昔日之敬事上帝，轉變成近代之忠愛祖國。此種精神之最高表現，可以黑格爾之哲學爲代表，關於這方面的思想，黑格爾於其歷史哲學中發

揮得最爲明澈。其思想約可分三點條列之：

（一）上帝卽是理性，理性之所在，卽神聖之所在，理性之表現卽上帝之工作。他說：「理性和神聖的命令是同義的。」「現世生活是神聖天國之積極的確定的表現。」「世界的歷史乃是精神之實現與發展的過程，亦卽所以證明天道之公正。惟有這種見解才可以說明人類已往的歷史，以及現今事變的發展，並不是沒有上帝作主宰而乃卽是上帝的工作。」（見歷史哲學導言）

（二）日爾曼人是基督精神的代表，教會不能包辦上帝，人人都有宗教的使命。他說：「日耳曼人爲基督精神之負荷者，不惟當使自由觀念具之於心志，且當使之表現於事實。」（同書頁三四一）又說：「普通人與牧師無區別。人人皆有心，人人皆可直接認識眞理，教會階級中人不能包辦眞理，不能包辦精神生活。」（同書頁四一六）。

（三）如果可以說中世紀認宗教爲一國家，則黑格爾便是認國家爲宗教。凡政治社會文化道德的各種組織，黑格爾認爲皆是上帝的表現，均分有神聖性。他說：「法律，憲法，典章制度皆宗教之表現，皆有宗教的意義與功能。宗教是政治的基礎，政治與法律皆宗教之表現於現實世界者。政治道德法律等是神聖的。嫁娶是神潔的。家庭是道德組織，亦有宗教功能。因此由良心或自由意志出發以服從法律，以盡對國家之職責，亦是神聖的天命。……（就一個公民而言）沒有比對於國

家之忠愛可視爲更高或更神聖的職責」。（同書頁四四九）。

黑格爾這種思想本質上並不見有何錯誤，彼欲將宗教納於理性之內，而且與儒家思想最爲接近。如彼認上帝是理性，與儒家天者理也之說，頗有相通處。至認理性的命令卽神聖的命令，世界歷史，人文進化，皆所以表示天理天道，人人皆可於其本心中知天見道，認識眞理，人人皆有傳道行道的宗教使命，非獨立的教會階級所能包辦。凡此種種看法，皆儒家宗教觀應有之義。至黑格爾欲將宗教與政治打成一片，尤其認家庭爲有宗教功能的道德組織的說法，可以說是道出了儒家傳統的思想。蓋傳統儒家卽認家庭及國家皆是有宗教功能的道德組織。所以儒家中理想的天子皆奉天命而有其位，替天行道，不僅是政治首領，而且負有精神的宗教的任務。如天子有祭天祭宗廟等宗教職務，（其實昔日中國皇帝之黎明臨朝，其儀式隆重，頗富有宗教意味，而與今日之元首循例按時辦公之純基於方便實用者不同。）及寅恭虔誠，畏天命，畏天意的宗教修養。卽大臣亦有「燮理陰陽」的宗教職責。總之，我的意思，中國儒家數千來的傳統，是將宗教與政治及家庭生活打成一片，故僅有禮教之名，而非離政治而獨立宗教。而西洋的傳統基督教，乃是政治而獨立，有超出現世使命的宗教。而黑格爾政治與宗教打成一片之說，用來發揮儒家學說却頗有契合處，如用來現世化國家化基督教，則反而有流弊滋生。試一察看下面所列各事實，便可見一般。

據辛克萊在「宗教的利益」一書中所引述，謂德皇菲力克大帝，自己不信宗教，而強迫軍士崇奉上帝，絕對服從。菲力克大帝嘗說：「如果軍士開始思想，便不會忠於職守。」他又將新教各派，統而爲一，叫做路得教會，路得教會此後可以說是普魯士國家的一部門，也可以說是政府權威的一分支。俾斯麥說：「基督教是普魯士的堅實基礎，沒有建築在別的基礎上的國家可以永久存在。」致於德國舊教的牧師，當其就職時，必須作下列之宣誓：「我誓以至誠服從並効忠於普魯士國王。我將努力養成人民忠愛祖國，服從法律，尊敬國王之忱悃，凡於公共治安有害的結社，我絕不贊助參加，凡有危害國家之密謀，我若有所知，必首先報告國王。」德皇閱軍演說曾有這樣的話：「大家須緊記日爾曼人是上帝的選民。我德國的皇帝，是直接承受上帝的精神。我是上帝的降衷。我是上帝的寶劍，上帝的武器，上帝的戰將。凡不服從不信仰而怯懦的人，必受災殃與死亡的懲罰。」當上次歐洲大戰時，德國牧師 Lehmann 說：「德國是上帝所計畫的世界的中心。德國之與全世界宣戰，乃是上帝的精神對於世界之汚濁，罪過，奸邪的懲膺。」又牧師 Koenig 說：「我們之主戰，乃是上帝的意旨。」牧師 Rump 說：「我們的失敗實不啻上帝的兒子在人類中的失敗。我們爲耶穌爲人類而鬪爭。」由此足見此時德國的宗教已成政治的附庸，教會及牧師已成爲愛國主義的宣傳機構了。不僅德國如此，歐洲其他國家亦莫不如此。所以有人曾慨歎道，當上次大戰正酣之時，德國

人說：「上帝在我們這邊。」法國人亦說：「上帝在我們這邊。」但他們都不知道，他們應站在上帝這邊。

新教之於德國，一如舊教之於義大利。義法西斯黨已認天主教爲義大利國家機關之一。義之哲學家克洛齊（Croce）據歷史眼光述說道：「在十七世紀時，義國分離散亂，毫無國家意識。但惟天主教會尙多少保留着幾許民族精神。」墨索里尼的演說有云：「羅馬傳統的偉大精神，今日惟天主教可以代表。天主教之發展，四萬萬教民之增加，認羅馬爲精神中心，實爲義大利極感興趣，極可自毫之事。」法西斯政府的法長（Cocco）也曾說過：「宗教在人民生活很根本，天主教是義大利很重要的一個組織，一個與義大利國家之歷史之使命有密切關係的組織，是絕不可忽視的。」由此足見天主教是義大利民族主義之母，有提高義大利國家光榮的功用，乃是不可否認的事實。其實近代西洋基督教傳教士之到各國宣傳宗教，至少有宣揚國威，爲國爭光的附帶使命，亦是誰也不容否認的事實。

再就客觀事實上說，國旗與十字架有同樣神聖不可侵犯之象徵意義。國歌，愛國歌與頌神詩有同樣之感人能力。民族英雄愛國烈士之崇拜，實無異於宗教上對於聖賢之崇拜。至於征服世界之雄心，與夫强迫異族接受本族之文化，實不啻耶教傳播福音精神之民族化現實化。耶教之傳教

士，從開拓殖民地的觀點看來，實無異於征服他民族之急先鋒。

耶教精神之表現於共產主義

耶教精神之由出世轉爲入世，其現世化國家化與政治打成一片之情形，已如上述。但國家並非人類最後最高之組織，僅不過人類政治生活之一階段，一方式。且由國家主義資本主義之發展，而成爲有侵略性之帝國主義，因而引起共產主義無產階級革命之大潮流。而耶教之精神因而亦寄託其新形式於共產主義中，乃極自然的趨勢。且依「政治基於宗教」的原則，若共產主義不能表現耶教之精神，亦不會有盛大的發展。所以認共產主義爲一新宗教，認共產主義者爲耶教精神之新承繼者，的確不失爲有歷史眼光的看法。共產主義者要想徹底改造世界，要想把世界秩序倒轉過來，要把他們的理想強迫全世界接受，及其以白熱的熱忱信仰主義，以犧牲性命的精神宣傳主義，一一皆與我們所描寫的耶教精神極近似。至於共產主義者之崇拜馬克思列寧，絕不亞於基督教中人之崇拜耶穌聖保羅。其信仰資本論不亞於耶教之信仰聖經。其辯證法唯物論的公式，頗似基督教的神學。其宣傳員之四出活動，與基督教的傳教師同一精神。所不同者共產主義者隨宗教政治化政治宗教化的大潮流之後，以政治作宗教，寓全部宗教精神於政治，而表面上揭起無神論反宗教之旗幟罷了。

至於共產主義之興起，耶教中人亦有某一段貢獻，稱爲烏托邦的或基督教的共產主義，以示有別於現代所謂科學的共產主義，更是人所共知的事實。上面曾引述過的美國左翼作家辛克萊於其「宗教的利益」一書中曾力言耶穌爲無產階級革命的創始人。並謂「無論耶教種種汚穢歷史，無論耶教如何受有產階級利用，但總無法在世人記憶中掩沒此無產階級革命的領袖——耶穌。」英國名政治思想家拉斯基（Laski）著有一冊論共產主義的專書，曾很切當地說過「布爾塞微克黨與耶穌會(Jesuits）最爲相似，皆有謹嚴不屈的信條，鐵一般的訓練與紀律，對於主義之熱情的忠藎（passionatc loyalty），並具有無涯的信心。耶穌會人之到中國傳教與共產黨人之到被壓迫民族宣傳相似，共皆爲主義爲黨服務，無個人目的亦相似。共自信必得最後勝利以至於發狂，爲目的而不擇手段亦相同。共產主義者與穆罕默德的信徒，克林威爾的鐵騎軍，日內瓦喀爾文的信徒，其行徑皆極相似。總而言之，我們對付共產主義實在是在對付一種新的宗教。（Any one who deals with communism is dealing with a new religion.」（見拉斯基著共產主義一書頁五一至五三。）由此足見共產黨之攻擊宗教，因爲彼自己是一種宗教。共產黨人之斥宗教爲人民的鴉片煙，其實共產主義亦是一種人民的鴉片煙，有麻醉青年的效力。

結論

以上對於基督教與政治關係之發展的趨勢，加以史的敍述，篇幅已屬甚多，玆特以最簡要之語句，將這番史的研究所得到的教訓和結論，綜述於下：

一　基督教，概言之宗教是一有機的發展，與政治的演變，和其他文化部門的演變一樣，皆在不斷放棄其舊的形式，而在創造其新生中。有的人只就表面上着眼，說宗教將趨於消滅，基督教已在西方社會中根本衰落，這乃是缺乏文化眼光的話，理論上事實上均不可通。殊不知宗教亦隨學術文化之進步而進步，之開明而開明。「一個開明的時代即有一開明的宗教」(An enlightened age has an enlightened religion.)，黑格爾這話確是至論。

二　宗教與學術相同，皆是超政治而有其獨立的領域和使命，但又有指導監督扶持政治而爲政治奠定基礎的功能。如宗教學術完全與政治分離隔絕則政治失其指導監督輔助的基礎而陷於腐敗暴虐俗庸黑暗，而宗教學術亦陷於孤立枯寂失其淑世的效用。如宗教與學術失其超然獨立的使命，爲政治作工具作使婢，使人覺得政治之外，無超世俗脫形骸的宗教，宗教之外，無不受教會束縛神權支配，基於實際需要人羣現世福利的政治，如中世紀的教皇專政，如狹義的國家爲宗教或極端的以共產主義爲宗教，皆有損於宗教之超世的尊嚴，而使政治爲狂誕的信仰，強制的信條所支配，而有損於理性之自由行使。欲保持宗教之超世獨立的尊嚴以求人羣精神的皈依，則

真純的佛教和耶教，實有其不朽的貢獻。欲宗教學術盡監督輔導並純潔化政治之功用，而不流於功利和狂誕，則儒家對政治的態度實提供一極好之典範，而黑格爾的宗教思想亦大有可供借鑑處。